

B

2430

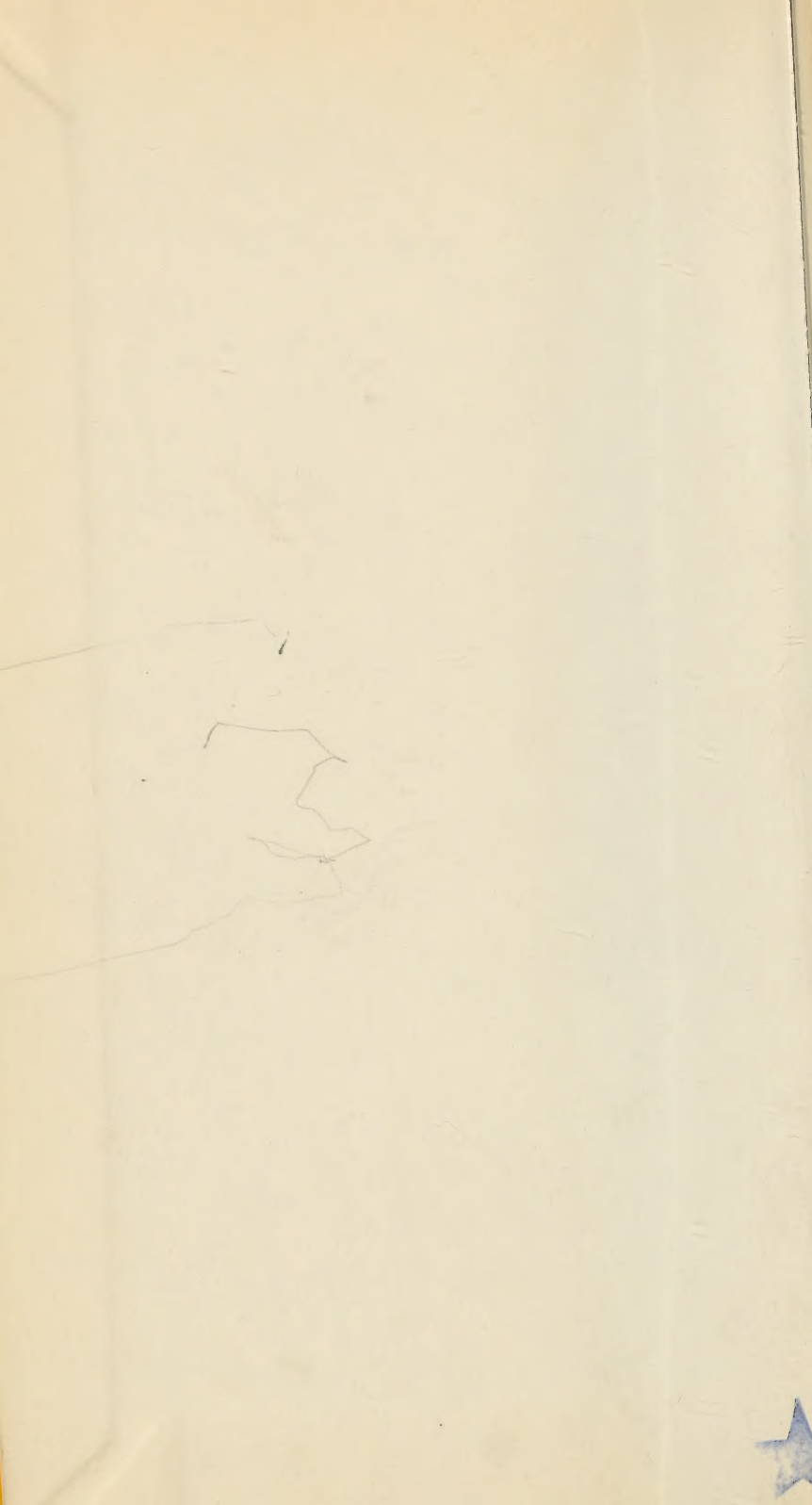
. B43H63


1917

U d'/of OTTAWA



39003000970938





Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

TRADUITS EN FRANÇAIS

- Morale.** *Essai sur les principes théoriques et leur application aux circonstances particulières de la vie.* Traduit d'après la 2^e édition allemande par L. POITEVIN, professeur de philosophie au collège de Nantua, 2^e édit. 1907, 1 vol. in-8. 10 fr. »
- Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience.** Trad. POITEVIN. Préface de Pierre JANET. 4^e édit. 1903. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 7 fr. 50
- Histoire de la philosophie moderne.** Trad. de l'allemand par P. BORDIER. Préface de M. V. DELBOS, maître de conférences à la Sorbonne. 2^e édit. 1908. 2 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine,* chacun. 10 fr. »
- Les philosophes contemporains.** 2^e édit. 1908. Traduit par A. TREMESAYGUES. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 3 fr. 75
- Philosophie de la religion.** Trad. par J. SCHLEGEL, professeur au lycée d'Alençon. 1908. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 7 fr. 50
- La pensée humaine. Ses formes, ses problèmes.** Trad. par J. DE COUSSANGE. Avant-propos de E. BOUTROUX, de l'Académie française. 1911. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 7 fr. 50
- Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie.** Traduction et avant-propos par J. DE COUSSANGE. 1912. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

OUVRAGE DU TRADUCTEUR

- La Scandinavie. Le Nationalisme scandinave.** 1 vol. in-16 (Plon Nourrit).

SEP 26 1972

LA
PHILOSOPHIE
DE
BERGSON

EXPOSÉ ET CRITIQUE

PAR

HARALD HÖFFDING

Professeur à l'Université de Copenhague,
Correspondant de l'Institut.

TRADUIT D'APRÈS L'ÉDITION DANOISE

AVEC UN AVANT-PROPOS

PAR JACQUES DE COUSSANGE

SUIVI D'UNE LETTRE DE M. HENRI BERGSON A L'AUTEUR.

DEUXIÈME ÉDITION REVUE

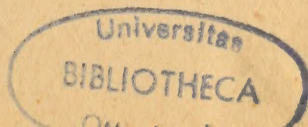
PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1917

Tous droits de reproduction et d'adaptation réservés
pour tous pays.



B

2430

.B43 H63

1917

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

Il existe chez nous, et sans doute ce n'est pas fini, bien des exposés de la philosophie de M. Bergson, de valeur diverse et qui sont inspirés par des sentiments différents. On a cru qu'il ne serait pas inutile qu'on entendit dans ce concert une voix venue de l'étranger où le prestige et l'influence de M. Bergson sont aujourd'hui aussi grands qu'en France. Le petit livre que l'on m'a demandé de traduire reproduit un cours que M. Harald Höffding a professé à l'Université de Copenhague pendant l'hiver 1913-1914 ; le fait que l'éminent philosophe danois l'ait consacré à M. Bergson est déjà par lui-même significatif et intéressant.

Les définitions et les analyses qu'apporte M. Höffding, avec son esprit clair et pénétrant, dissiperont peut-être quelques-unes des imprécisions qui se manifestent dans

l'interprétation de la « philosophie nouvelle ». Il semble qu'elles puissent faire justice parfois des appréciations inexactes qu'on en a données et des conséquences exagérées qu'on en a voulu tirer. L'admiration qu'éprouve le traducteur de ce livre pour le philosophe qui s'y trouve expliqué et jugé ne pouvait donc l'empêcher de contribuer ainsi, comme il se permet du moins de le croire, à la compréhension de son œuvre en rendant accessibles au public français les critiques d'un autre philosophe dont la méthode et les procédés sont différents. Il n'y a pas de plus grand service à rendre à un philosophe, même si l'on paraît quelquefois l'adversaire de sa philosophie, que de l'exposer et de le discuter de cette façon.

Il ne serait pas juste d'ailleurs de dire que M. Höffding est ici, pour M. Bergson dont il montre bien l'importance et la place, un adversaire. Les lecteurs français retrouveront dans ces pages les qualités qui ont fait chez nous le succès des livres précédents de M. Höffding, qu'il traitât de l'histoire

de la philosophie, de la psychologie ou de la morale, ou qu'enfin il résumât ses théories générales et ses idées dans l'ouvrage d'ensemble qu'il a intitulé *La pensée humaine*. Il fait de la pensée le centre de la vie psychique; on peut par là pressentir sur quel terrain se manifesteront, entre sa philosophie et celle qu'il présente avec pénétration et fidélité, les divergences. On remarquera qu'il défend la philosophie de M. Bergson contre le reproche d'anti-intellectualisme qu'on lui a souvent adressé.

Cette étude sur l'œuvre d'un philosophe dont il est l'aîné prouve que l'âge n'a pas ralenti la vigueur de la pensée ni la puissance de travail chez M. Höffding. C'est toujours avec la même ardeur, comme il l'a dit lui-même, qu'il examine les nouveaux problèmes qui se posent à la philosophie. Quelque utile qu'ait pu être à la jeunesse sa longue carrière de professeur, l'exemple de sa belle vie féconde, modeste et sérieuse, a été le plus fructueux des enseignements. Et il nous plaît de remarquer que l'autorité que lui

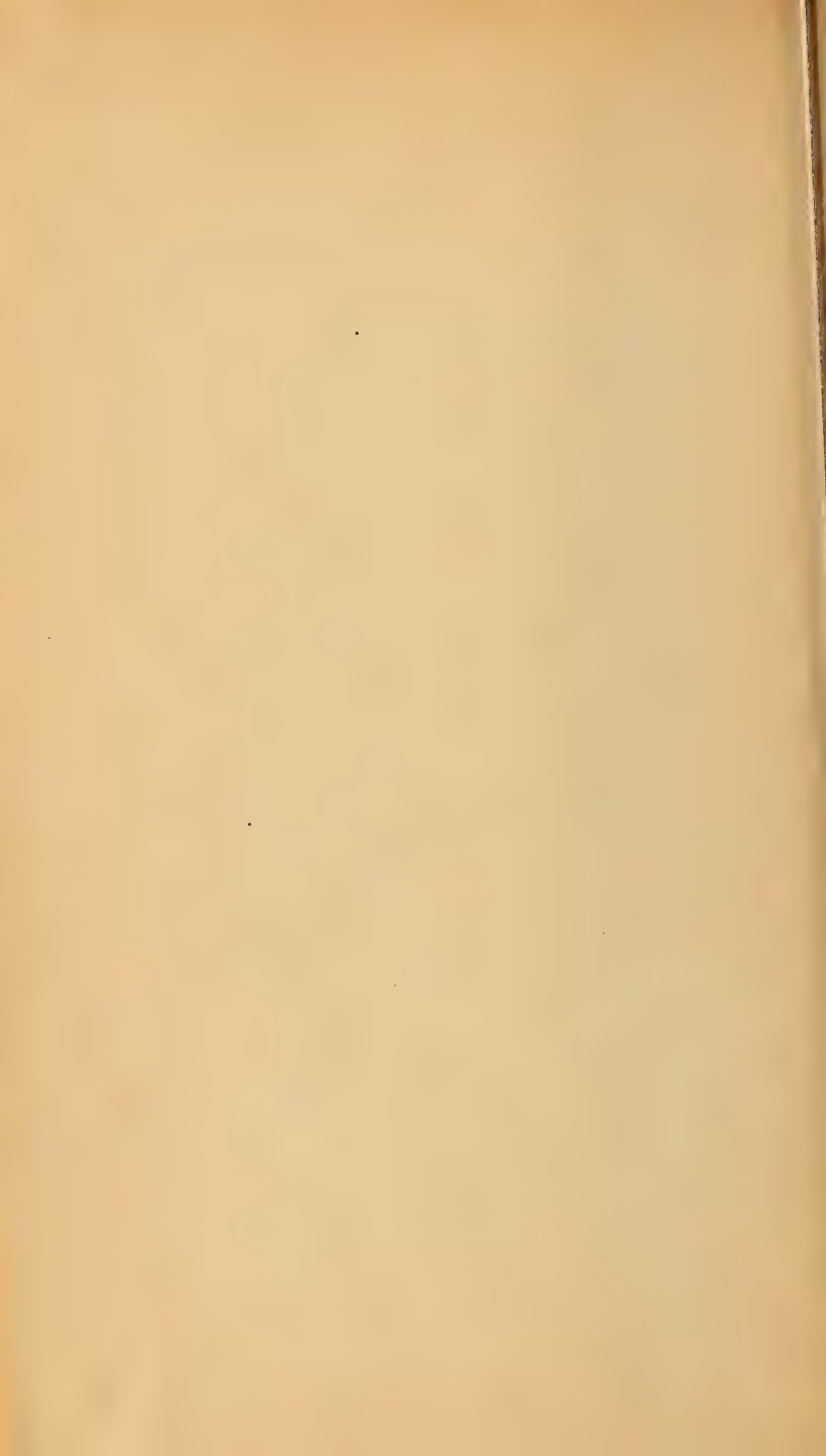
valaient ses travaux et les honneurs dont il était comblé, il l'a employée dans ces dernières années, à répandre et à soutenir en Danemark le sentiment national. Dans un pays où les idées, que l'on croyait modernes, de pacifisme et d'internationalisme étaient trop généralement acceptées, il a fait partie du groupe des hommes qui ont voulu opérer une réaction et fortifier le patriotisme. En 1914, au cinquantenaire de la perte du Slesvig où l'on avait rassemblé à Copenhague les vétérans de la guerre de 1864, si honorable et si douloureuse pour le Danemark, il fut chargé de prononcer le discours, ce qu'il fit avec la noblesse et la dignité qui convenaient à cette cérémonie.

Ce volume devait paraître au moment où la guerre a éclaté. En le publiant aujourd'hui, nous ne croyons pas qu'il nous soit interdit de relever ici, en même temps que le patriotisme danois de M. Höfding, ses sympathies pour une cause qui est la nôtre. Si la situation qu'il occupe lui impose une attitude réservée qui est conforme à la neutralité de

son pays et à la politique de son gouvernement, il ne les laisse pourtant pas ignorer. En plus de tout ce qui l'attire vers la France, il sait, ainsi que le savent les Danois, que la France combat pour la liberté et la justice, pour l'indépendance des petites nations comme le Danemark.

Ces sympathies, qui lui sont communes avec la plupart de ses compatriotes, peuvent être chez le philosophe danois, qui nous connaît bien, qui est depuis longtemps connu et estimé parmi nous, plus raisonnées. Nous aimons qu'elles se manifestent à cette heure par la publication d'une étude, écrite avant la guerre, consacrée à un philosophe qui en a dégagé pour nous le sens et la signification. La renommée et l'influence d'un Bergson sont vraiment, devant l'étranger, en particulier pour les pays scandinaves, où on les trouve partout, notre plus haute propagande ; elles représentent ce qu'il y a de plus élevé dans la culture et la pensée françaises.

Jacques de COUSSANGE.



CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME DE LA PHILOSOPHIE



LA PHILOSOPHIE DE BERGSON

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME DE LA PHILOSOPHIE

Pendant la dernière partie du XIX^e siècle la doctrine de l'évolution a pénétré dans les différentes branches de la science et elle a fourni de nouvelles idées au sujet de l'origine et de la valeur de la connaissance. Lorsque le Faust de Goethe, mécontent de la traduction que l'on donne de la première ligne de l'évangile de Saint Jean, met, à la place du mot « verbe » celui de « pensée », puis, songeant que ce n'est ni la pensée ni l'idée qui crée tout, prononce enfin ces paroles : « Au commencement était l'action », il exprime le principe même de l'évolution. Quelque pensée, quelque idée que nous ayons, elle est née de la discipline de la réalité s'exerçant au

moyen des actions qu'elle nous oblige d'accomplir. La valeur de la science a son fondement dans le fait qu'elle est une réalisation des hypothèses dont les hommes doivent partir pour que leurs actions les mènent aux résultats qu'ils souhaitent d'atteindre. La nécessité pratique est la base de la nécessité théorique et elle en prouve la valeur. Après que les discussions soulevées par la théorie de l'évolution se furent apaisées, ce qu'on a appelé le pragmatisme a développé cette pensée au point de vue psychologique et historique.

M. Henri Bergson l'a adoptée à son tour, mais en refusant d'accepter les conclusions que l'on en tire. La nécessité de disposer ses représentations d'une certaine manière ne prouve à ses yeux aucunement la valeur de la connaissance à laquelle on parvient ainsi. Pour lui, c'est même tout le contraire. Loin que la pratique mène à la théorie exacte, les nécessités de l'existence, le combat pour la vie sous toutes les formes, l'effort perpétuel tenté pour forcer les choses à servir l'homme produit une façon de penser mécanique,

extérieure, un morcellement, une dispersion qui nous empêchent d'apercevoir la connexité intérieure de l'existence.

Dans sa lutte avec ce qui est purement matériel, la pensée se trouve déformée par son objet et elle est dominée par des idées d'espace; elle s'habitue à comprendre tout comme des rapports d'espace et à supposer qu'il y a, entre les représentations, des idées aussi extérieures que celles qu'il y a dans l'espace entre les différents lieux et les différents objets. Les liaisons ne sont alors qu'extérieures. Il n'y a pas jusqu'à la langue, jusqu'à la nécessité d'exprimer ses pensées par les paroles qui ne nous pousse dans cette voie. Chaque chose et chaque propriété étant désignées par des mots, on en arrive à penser qu'elles sont aussi différentes que le sont eux-mêmes les mots.

Les sciences de la nature et la connaissance de la matière ne sont pas seules soumises à cette influence, la philosophie l'est également. M. Bergson découvre cette sujétion dans la philosophie grecque et il est

convaincu que la philosophie moderne ne s'est pas, à ce point de vue, libérée de l'antique; je reviendrai sur ce point dans la suite. La philosophie grecque la plus ancienne s'en tenait de très près à l'intuition comme représentant les choses d'une façon immédiate; elle supposait que des éléments accessibles aux sens pouvaient, par une transformation ou un changement, passer à d'autres éléments. Mais avec Parménide d'Elée la philosophie est entrée dans la voie qu'elle n'a depuis jamais abandonnée. La critique du concept de changement que firent les Eléates et la façon dont ils affirmèrent que l'immuable pouvait seul être connu avec vérité eurent pour conséquence que le pur concept concentra toute l'importance aux dépens de l'intuition; on prit l'habitude de se mouvoir dans le monde des abstractions, des généralisations et des conclusions au lieu de pénétrer dans ce que contiennent la perception et la conscience immédiate. Dans sa philosophie des idées, Platon regarde les purs concepts comme l'essence

intérieure de l'existence en opposition avec le continuel changement auquel est soumis le monde de l'expérience et de l'intuition des sens¹. Et, d'après M. Bergson, la philosophie a depuis toujours marché dans le même sens.

De là est née, toujours d'après lui, une grande erreur au sujet de la signification de la philosophie qui s'est étendue sur toute son histoire. **Son rôle** consiste justement, affirme-t-il, à libérer la pensée et la vie de l'âme de son penchant pour ce qui ne change pas, pour ce qui se répète continuellement, pour le fixe et le mécanique que provoque l'habitude de traiter pratiquement les choses **matérielles**. Jusqu'ici la science et la philosophie sont restées au service d'un but pratique, et, par suite, ont fait des tentatives toujours renouvelées et toujours vaines pour comprendre les changements en partant de

1. Pour les idées de M. Bergson sur la philosophie grecque et ses conséquences, voir *La perception du changement*, Oxford, 1911, p. 6, et *L'évolution créatrice*, Paris, 1903, p. 333-347. Sur Parménide, voir mes *Mindre Arbejder (Petits travaux)*, deuxième série, p. 141-149, sur Platon, *Mindre Arbejder*, troisième série, p. 82-101.

l'inchangeable, ce qui est perceptible en partant des purs concepts. La philosophie a pour vraie tâche de retrouver l'unité immédiate et la continuité intérieure de la vie de notre âme dont nous éloigne la vie pratique au service de laquelle sont la langue et les sciences de la nature. Il faut que la vie de la pensée devienne tout à fait désintéressée pour arriver à résoudre ce problème, pour arriver à découvrir ce qui est réellement donné, pour distinguer le fondement de ce que la langue tâche d'exprimer, de ce que la science cherche à formuler.

Le titre de l'ouvrage de M. Bergson qui le premier attira l'attention et qui, pour moi, demeure son meilleur livre, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, est très caractéristique à ce point de vue.

M. Henri Bergson est né à Paris en 1859; son œuvre la plus importante a donc paru quand il avait trente ans. Nous n'avons pas de détails particuliers sur sa vie. Ses ouvrages marquent les étapes de son existence. Après sa sortie de l'École normale, il devint

professeur dans des lycées de province et de Paris, puis il enseigna à l'École normale de 1898 à 1900; depuis l'année 1900, il occupe une chaire au collège de France.

C'est un écrivain brillant, souvent étincelant et il doit être un orateur remarquable. Ses cours sont très suivis; il semble que ce soit devenu une mode dans la bonne société intelligente d'aller l'entendre. Il n'a point cherché cette sorte de succès. Extérieurement, sa personne donne une impression de tranquillité. Sa physionomie fine est agréable. Pour ma part, je me rappelle avec plaisir la conversation que nous avons eue ensemble à Paris, il y a quelques années, sur des questions philosophiques. J'avais déjà fait connaître les différences qui me séparent de lui dans un aperçu historique; récemment, dans mon livre *La pensée humaine*, j'ai examiné et critiqué plusieurs points de sa doctrine¹.

1. Dans l'automne de l'année 1905, j'ai étudié devant un petit nombre d'élèves *Les données immédiates*. En 1907, j'ai résumé la doctrine de M. Bergson et j'en ai fait la critique dans *Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie*; cette étude a été depuis traduite en anglais. Dans *La pensée*

Comme on l'a déjà vu par ce qui précède, la pensée de M. Bergson marque une réaction contre le rationalisme et le réalisme, réaction qui se manifeste d'ailleurs aujourd'hui dans des domaines très différents. D'aucuns ont peut-être déjà prononcé leur jugement sur M. Bergson en entendant ce seul mot de réaction. Mais une réaction peut être pleinement justifiée quand il devient nécessaire d'adopter de nouveaux points de vue ou lorsque d'anciens points de vue qui ont été mis de côté pendant un certain temps affirment de nouveau leur utilité. L'histoire de la pensée montre qu'elle avance au milieu d'une lutte perpétuelle entre les actions et les réactions qui naissent les unes des autres et suppléent indirectement les unes aux autres. La synthèse et l'analyse, la continuité et la discontinuité,

- ; *humaine*, 1910, traduit en français, 1911, j'ai examiné, d'une part, sa conception de la donnée immédiate vis-à-vis de l'intelligence au point de vue psychologique (pages 8 et suiv., pages 16 et suiv.), d'autre part, sa conception de la volonté (page 295 et suiv.), d'autre part enfin, sa position à l'égard de la possibilité d'une métaphysique scientifique (318 et suiv.).

l'unité et la multiplicité, l'intuition et la réflexion, l'intelligence spontanée des choses et l'observation consciente, ces directions différentes doivent continuellement agir les unes sur les autres; mais cette influence mutuelle n'a lieu que si, tantôt l'une, tantôt l'autre, devient souveraine. Ce sont des causes soit intérieures, soit extérieures qui déterminent les tendances qui dominant à une époque. Dans tel moment une aspiration intellectuelle d'un certain genre demande satisfaction, dans tel autre ce sont de nouvelles observations qui prennent des formes différentes et posent d'autres problèmes que ceux que l'on avait examinés jusque-là. Je me propose, dans ce qui va suivre, de rechercher quel est, à cet égard, l'apport de M. Bergson.

Il expose sa pensée avec une éloquence qui a beaucoup contribué à éveiller l'attention et à lui acquérir des adhésions, mais, en même temps, les courants d'idées actuels portent vers lui les esprits. Le catholicisme et, à l'opposé, le syndicalisme lui témoignent également de la sympathie.

*1917-18
L. de la Chapelle*

Il faut dire tout de suite que chez lui les bases de la pensée et l'exactitude de l'expression ne sont pas à la hauteur du style. On se heurte d'ailleurs dès l'abord à une difficulté essentielle dans une philosophie comme celle de M. Bergson. Si, comme il l'affirme, le travail scientifique de la pensée et la langue souffrent l'un et l'autre d'une imperfection radicale venant de ce qu'ils ont été créés dans un but pratique, de quelles expressions, de quelles formes de pensées peut-on alors se servir pour représenter et développer l'intelligence supérieure des choses à laquelle M. Bergson veut nous conduire ?

Il n'est personne qui ne reconnaisse que la réflexion doit toujours bâtir et en réalité bâtit sur le fondement de l'intuition, soit que par l'intuition on entende la sensation, le souvenir ou l'imagination. Et l'on pourrait penser que notre faculté d'intuition est si vaste et si mobile qu'elle est capable d'opérer de la manière la plus satisfaisante, sans que la réflexion qui analyse et qui abstrait ait besoin d'intervenir. J'ai traité de cette possibilité

dans mon livre, *La pensée humaine*, mais j'ai ajouté tout de suite qu'il n'en était pas ainsi. Pour qu'ils apparaissent dans toute leur clarté et avec leur fondement, il faut une comparaison et une mise en ordre consciente et toujours renouvelée des objets et des éléments qui forment le contenu de l'intuition. La manière aveugle, spontanée et inconsciente dont les objets et les éléments se relient entre eux dans l'intuition immédiate, à l'expérience ne se montre pas suffisante. Même si l'on donne raison à Goethe en cela, que l'on demeure dans l'intuition immédiate aussi longtemps que possible, et qu'on ne laisse pas trop tôt la réflexion et le jugement dissolvants commencer leur œuvre, il doit pourtant arriver un moment, si le développement intellectuel n'est pas arrêté, où leur travail doit commencer¹.

M. Bergson, comme Goethe, attache un grand prix à l'intuition et regarde la réflexion comme une imperfection. « Si nos sens et

1. Voir *La pensée humaine*, p. 53 et suiv., sur les rapports de l'intuition et du jugement.

notre conscience avaient une portée illimitée, si notre faculté de percevoir, extérieure ou intérieure, était indéfinie, nous n'aurions jamais recours à la faculté de concevoir ni à celle de raisonner. Concevoir est un pis aller dans les cas où l'on ne peut pas percevoir, et raisonner ne s'impose que dans la mesure où l'on doit combler les vides de la perception externe ou interne, et en étendre la portée. Je ne nie pas l'utilité des idées abstraites et générales pas plus que je ne conteste la valeur des billets de banque. Mais de même que le billet n'est qu'une promesse d'or, ainsi une conception ne vaut que par les perceptions éventuelles qu'elle représente. Je dis que nous sommes d'accord là-dessus. Et la preuve, c'est que, de l'avis de tous, les conceptions les plus ingénieusement assemblées et les raisonnements les plus savamment échafaudés s'écroulent comme des châteaux de cartes le jour où un fait — un seul fait réellement aperçu — vient heurter ces conceptions et ces raisonnements. Il n'y a d'ailleurs pas un métaphysicien, pas

un théologien, qui ne soit prêt à affirmer qu'un être parfait est celui qui connaît toutes choses intuitivement, sans avoir à passer par l'intermédiaire du raisonnement, de l'abstraction ni de la généralisation¹. »

Naturellement M. Bergson reconnaît que nous ne sommes pas des êtres si parfaits que la pure intuition puisse nous suffire. Et même si nous étions à cet égard supérieurs à ce que nous sommes, nous éprouverions toujours le besoin de nous communiquer les uns aux autres ce que nous percevons et nous ne saurions le faire qu'au moyen de la langue qui, d'après M. Bergson, est inutilisable comme l'est aussi la science. Ni les concepts, ni les images ne suffisent quand il s'agit de rendre le contenu immédiat des intuitions ; les concepts sont dans un rapport extérieur les uns avec les autres et chacun d'eux n'exprime qu'un seul côté ou qu'une seule propriété de ce dont nous avons eu connaissance par l'intuition ; non plus, aucune

1. *La perception du changement*, pages 5 et suiv.

image n'en épuise le contenu. L'image a pourtant sur le concept cet avantage qu'elle donne quelque chose d'individuel et de concret et M. Bergson nous engage à nous en servir. Essayez, dit-il, de penser à vous-même, à votre propre vie intérieure telle qu'elle se déroule dans le temps, à vos propres états changeants. Différentes images peuvent alors surgir. Elles ne suffiront pas davantage, mais peut-être tendront-elles toutes vers la même direction? Il y aura par exemple une opposition entre la croûte extérieure et l'intérieur. Mais cette image ne laisse pas à « la continuité d'écoulement » sa place. Ou c'est comme si quelque chose se déroulait en vous, à la façon d'un peloton, ou au contraire, c'est comme si quelque chose se bobinait en vous. D'ailleurs cette image elle-même est incomplète parce que ce qui se déroule et s'enroule paraît être homogène et semble s'étendre dans l'espace. Voyez l'image du spectre avec ses mille nuances. Les teintes sont différentes l'une de l'autre et pourtant elles sont liées ensemble; ici

l'ondoiement que montre directement l'observation intérieure fait défaut. Aucune image ne suffit donc. Mais toutes celles que l'on fait surgir indiquent la même direction. Et justement par cela que chaque image est boiteuse, mais qu'elles indiquent toutes la même direction, une impulsion peut être provoquée, un besoin être éveillé, le besoin de faire ressortir par son action personnelle un état intérieur ou une attitude de telle nature que celui qui parle veut que celui auquel il s'adresse le pénètre. Une expérience absolument immédiate ne peut être provoquée qu'indirectement. Ce n'est que par l'activité personnelle, par un acte de volonté que nous nous trouvons face à face avec ce qu'il y a de plus immédiat et de plus spontané dans notre vie intérieure, avec ce à quoi le philosophe veut nous ramener.

Cette description, qui se trouve dans l'*Introduction à la métaphysique*¹, est peut-être ce que M. Bergson a donné de plus intéressant.

1. Pages 4-9 (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903).

Il a compris que toute impression intellectuelle profonde ne peut se produire qu'indirectement et que c'est un art de la provoquer, de même qu'il faut à la fois de la réceptivité et de la puissance d'action sur soi-même pour sentir le besoin de se trouver, de découvrir le plus intime de sa vie intérieure. C'est une chose que la philosophie sait depuis le temps de Socrate, mais elle ne s'est pas toujours servie de cette vérité. L'esprit de système et l'esprit d'école l'en ont empêchée.

Il faut bien remarquer les conditions que M. Bergson pose comme étant celles de la perception immédiate qui, pour lui, est la chose supérieure, mais que la pratique de la vie trouble si facilement. Il n'est aucunement dans ses intentions, comme on l'a dit quelquefois, de favoriser la paresse intellectuelle. Il y a eu de jeunes Français à qui la doctrine de M. Bergson a inspiré du mépris pour le travail scientifique. Ce travail, pensent-ils, peut être nécessaire pour des réalisateurs pratiques, pour des ingénieurs, des médecins, etc., mais pour des philosophes

dont le domaine commence où finit la science, il s'agit de s'enfoncer dans les expériences immédiates, dans l'intuition pure. Avec raison, M. Bergson a protesté contre cette interprétation de sa philosophie¹. Même lorsqu'il s'agit de « la donnée immédiate », qui doit être accessible à tous pourvu que l'on sache se dégager des manières de voir de la vie pratique et de la mécanique de la langue qui morcelle et divise, il faut encore de la réceptivité et de la contention pour retourner aux expériences immédiates, de même qu'il y a certaines difficultés à surmonter quand on veut exprimer ce qu'on a ainsi expérimenté. On ne peut donc pas rêver la donnée « immédiate ».

Mais M. Bergson ne sépare pas très nettement, comme je le montrerai plus loin, « la donnée immédiate » prise dans le sens que je viens de dire, de l'intuition, la perception immédiate qui s'identifie avec une concep-

1. Voir la discussion qui a eu lieu à la Société française de philosophie, le 28 novembre 1907 (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, VIII, p. 18 et 21).

tion totale, complément ou conclusion du travail scientifique de la pensée. Pour autant qu'il parle d'une intuition de cette dernière espèce, il va de soi qu'on ne peut l'atteindre qu'en passant par le purgatoire de la réflexion. Mais il y a toujours des gens qui essaient d'aller en paradis sans passer par le purgatoire.

A mon avis, et comme je chercherai à le montrer dans l'exposé que je vais donner, M. Bergson fraye plutôt le chemin vers une sorte de perception artistique que vers une science supérieure. Une pareille science, si haute soit-elle, a pourtant sans cesse besoin de concepts et de conclusions, d'images et de comparaisons. Qu'est-ce qui garantit la valeur de l'intuition qui surgira quand on aura franchi le feu purificateur de la recherche ? Il est psychologiquement possible que par la voie indirecte que décrit si bien M. Bergson on suscite un mouvement intérieur, un approfondissement et une animation dans le monde de l'esprit, mais comment peut-il surgir quelque chose qui, pour ce

qui est de sa valeur et de sa connexion avec le plus intime de l'existence, se trouve au-dessus des manières de voir et des résultats de la science ?

Par l'importance qu'il attache à la donnée immédiate, à la vie et à la perception spontanées, mises en opposition avec la réflexion, ses formes et ses résultats, M. Henri Bergson rappelle une suite d'écrivains français dont on ne saurait dire d'ailleurs qu'il ait subi l'influence. Il appartient à un genre d'esprit qui apparaît de temps en temps dans la vie intellectuelle de la France.

Il y a d'abord Montaigne. Derrière son scepticisme on trouve le dévouement à la nature, « notre mère nature », qui vit spontanément en nous tous et en chacun selon ses dispositions. Et la nature en nous et au-dessus de nous ne peut s'exprimer à l'aide de nos concepts limités et déterminés. Pascal aussi met l'expérience immédiate du « cœur » en opposition avec la preuve abstraite, « l'esprit de finesse » en opposition avec « l'esprit de géométrie ». Celui-là voit

la chose dans son essence d'un seul coup et d'un seul regard, celui-ci la comprend par une suite de conclusions. Il y a analogie avec l'opposition à laquelle Rousseau revient si souvent entre la nature et la culture, le sentiment et l'intelligence, la concentration et la dispersion. Maine de Biran distingue différents degrés de la vie spontanée, vie animale, vie humaine et vie de l'esprit, et il traite longuement de « l'homme intérieur » qui ne peut pas s'exprimer de façon qu'on le comprenne tout entier. De Maine de Biran la ligne que décrit le développement de cette pensée passe par Félix Ravaisson, M. Lachelier, M. Boutroux, pour arriver à M. Bergson. Les idées de M. Bergson rappellent aussi celles de Guyau. Celui-ci a été surtout frappé par le rayonnement et l'expansion des forces de l'esprit. La pensée, pour lui, ne jouait qu'un rôle subordonné. Dans son poème, « Le mal du poète », il dépeint la maladie dont il souffre, l'impossibilité d'exprimer la plénitude de la vie par des images.

Jacobi, Herder et Hamann, en face de

Kant, ont, dans l'histoire de la philosophie allemande, à l'aurore du XIX^e siècle, une position correspondante. Il mirent en honneur l'action concentrée, rassemblée de l'esprit et l'opposèrent à l'analyse et à la critique, de même qu'ils opposèrent la connexité concrète, vivante des choses aux distinctions tranchées de la philosophie critique. Et plus tard, Friedrich Nietzsche a plaidé avec passion contre le rationalisme la cause du débordement puissant de la vie¹.

De pareilles tendances ont pour la philosophie cet avantage qu'elles font ressortir tout ce que la pensée ne peut atteindre après qu'elle ait fait de son mieux pour analyser, distinguer et rassembler les choses dont elle s'occupe. La pensée puise toujours à une source qui ne tarit pas. Son courage, pour-

1. J'ai étudié la plupart des auteurs que je viens de citer dans *l'Histoire de la philosophie moderne* (traduction française) et dans *Philosophes contemporains* (traduction française). L'ouvrage d'Alfred Fouillée, dont il va être question et qui se trouve être le plus intéressant au point de vue qui nous occupe, est celui qu'il publia peu de temps avant sa mort, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectuelles* (1910), et qui est, en grande partie, dirigé contre M. Bergson.

tant, n'en est pas amoindri ; son importance n'en est pas diminuée. Au contraire, elle en peut tirer cette consolation qu'elle ne manquera jamais de problèmes.

Les plus grandes figures de la philosophie française, Descartes et Comte, n'appartiennent pas à ce type. Le dernier mot de la philosophie doit être les droits et l'autorité de la pensée qui ne comportent pas nécessairement la méconnaissance de la multiplicité de la vie. La direction donnée par Comte est suivie aujourd'hui par le philosophe Durkheim. On peut regarder comme les représentants de l'école rationaliste de Descartes, en dehors de M. Émile Boutroux, deux savants qui viennent de disparaître, Alfred Fouillée et le mathématicien et philosophe Henri Poincaré, M. Bergson est également en opposition avec ces deux directions. Nous allons, dans ce qui va suivre, examiner quels sont les principes qui servent de base à sa philosophie.

CHAPITRE II
L'INTUITION



CHAPITRE II

L'INTUITION

Il y a, d'après M. Bergson, une grande opposition entre ce qui surgit spontanément et involontairement, dans la conscience et pour la conscience, et ce que la réflexion distingue, sépare et, après coup, cherche à relier. [Avant et au-dessus de toute division et de tout lien, il y a un courant continu de choses vécues, de transformations intérieures dans une connexion vivante, ininterrompue, qui forme la base nécessaire sur laquelle la réflexion peut se dérouler et qui, en même temps, est l'idéal auquel, après le travail de la réflexion, nous cherchons à retourner lorsqu'il nous faut apporter nos conclusions au travail de la pensée.]

L'intuition qui, pour M. Bergson, signifie la pénétration dans la connexité spontanée et mouvante, à ses yeux, est à la fois la base et la conclusion du travail intellectuel. Et je ne puis m'empêcher de constater qu'il y a là une obscurité incontestable à l'égard du rapport entre l'intuition, condition psychologique, et l'intuition, conclusion de la pensée, obscurité qui est en partie la cause des méprises auxquelles sa philosophie a donné lieu.

Dès son premier ouvrage, M. Bergson s'est posé en adversaire d'idées qui, dans la génération précédente, ont exercé une grande influence sur la philosophie et en particulier sur la psychologie. Ce sont celles qui ont inspiré la psychologie anglaise de l'association et qu'ont mises en honneur Hume, James Mill, Stuart Mill et Herbert Spencer. Cette philosophie a eu le grand mérite de donner naissance à une psychologie plus scientifique parce qu'elle a compris la vie de l'âme comme étant composée d'une masse d'éléments, sensations, idées, sentiments, appétits, qui sont indépendants les uns des

autres et qui ne peuvent être reliés plus intimement ensemble que d'une manière extérieure, en particulier par la raison qu'ils apparaissent souvent ensemble. La vie de l'âme est un chaos qui ne forme un tout ordonné que par la force de l'habitude. Cette théorie a beaucoup contribué à faire abandonner les descriptions vagues et les allusions mystiques de la vie de l'âme. Elle a permis de mieux déterminer les questions psychologiques qui se posaient. Elle a mis la psychologie dans un rapport plus étroit avec les sciences naturelles. Mais elle a confondu ses opinions théoriques et abstraites avec ce que l'observation de la vie de l'âme nous apprend et elle a méconnu le fait qu'aucun des éléments de l'âme ne peut être compris en lui-même, mais qu'il ne l'est que dans sa connexité avec les autres éléments de l'âme et l'effet de leur action réciproque. En général les éléments comme tels sont toujours producteurs d'analyse, de réflexion et ne doivent pas être confondus avec ce qu'offre la vie de l'âme spontanée.

Cette conception a été combattue en Angleterre et hors de l'Angleterre. Parmi les ouvrages de ses adversaires il faut d'abord nommer *La psychologie physiologique* de M. Wundt (1874) où il insiste sur l'importance de l'aperception pour le développement de la vie de l'âme. La même année parut l'*Introduction to Hume* de Thomas Hill Green qui contenait une vigoureuse critique des principes d'où était parti le plus célèbre représentant de la « psychologie de l'association ». Cette année-là j'ai aussi publié mon livre, *La philosophie anglaise de notre temps*, dans lequel j'ai déjà esquissé, par certaines remarques critiques, la conception que j'ai exposée dans ma *Psychologie fondée sur l'expérience*¹ (1882), en me basant surtout sur les rapports qu'il y a entre la vie psychique normale et la vie psychique de la maladie. En Angleterre, les *Ethical studies* de M. Francis Herbert Bradley (1876) marquèrent la rupture avec l'école anglaise traditionnelle².

1. Traduite en français.

2. Voir *Philosophes contemporains*, 15-57. Voir aussi pour

Dans le domaine de la psychologie descriptive, ce que William James a écrit sur le courant de la pensée (*The stream of thought, Mind*, 1884, qui compose le chapitre ix de ses *Principles of Psychology*) a fait époque par la brillante description qu'il a donnée de la continuité de la vie de l'âme, fondement de toute observation de soi-même et de toute analyse psychologique.

M. Bergson n'est donc pas le premier qui ait critiqué l'emploi des analogies purement mécaniques lorsqu'il s'agit de la vie de l'âme et qui ait voulu accorder à la véritable donnée tout ce qui lui était dû ; mais il l'a fait avec une force et un art d'exposition qui le met à cet égard bien au-dessus de tous ses prédécesseurs dans son ouvrage essentiel, *Les données immédiates de la conscience*, 1889, dont nous allons exposer la pensée.

Lorsque nous nous délivrons des représentations d'espace et des représentations mécaniques qui, **des sciences de la nature**,

toute la question dont nous parlons Dwelshauvers : *La synthèse mentale*, Paris, 1908.

ont pénétré dans la science de l'esprit, nous découvrons que la vie de notre âme glisse et coule comme le courant d'un fleuve. Elle se passe dans le temps et non dans l'espace. Un état pénètre dans un autre, peut-être même justement quand il est d'une espèce contraire. Ce n'est pas un courant homogène ; il s'y opère sans cesse des changements qualitatifs. Une sensation de couleur remplace une autre sensation de couleur, la peine remplace la joie, l'attention l'apathie, la tension le repos, le grand le petit et ainsi de suite. Et ces expériences ne sont comprises chacune que dans leur connexité. Elles ne sont pas séparées l'une de l'autre comme le sont les objets qui appartiennent au monde extérieur et qui ont chacun leur place dans l'espace.

Il s'ensuit que les faits de la vie de l'âme ne se mesurent pas d'une façon immédiate comme cela se pratique pour ce qui se trouve dans l'espace. Nous ne saurions décider si deux perceptions sont également fortes. Nous ne pouvons ni additionner ni

soustraire des perceptions. Lorsque nous disons que nous les mesurons, nous les comparons d'après leurs causes extérieures, comme lorsque nous mesurons nos sensations de chaleur à l'aide du thermomètre. Le concept de grandeur est étranger à la science de l'esprit, mais il appartient à la science des phénomènes matériels. Dans la lutte pour la défense de la vie physique, il est de toute importance de pouvoir compter, mesurer, peser, et c'est ce qui fait la grandeur des sciences de la nature qu'elles aient pu introduire des manières de voir quantitatives pour tout ce qui est du monde matériel. Mais le travail qu'elles accomplissent est provoqué par les besoins pratiques de la vie et il demeure toujours à leur service.

La tentative qu'a faite Fechner pour mesurer les phénomènes de l'âme devient par suite l'objet des critiques de M. Bergson. Elles portent uniquement sur la difficulté de trouver des unités psychiques, c'est-à-dire des perceptions assez simples pour qu'elles puissent être mises exactement à la place les

unes des autres, les perceptions moins simples devant être regardées comme des sommes de perceptions. Cet argument n'est pas nouveau; comme M. Bergson le dit lui-même, il a déjà été employé en 1875 par le mathématicien Jules Tannery¹ et l'on est généralement d'accord sur sa justesse. M. Bergson exprime sa pensée d'une façon frappante par ces paroles : « La question essentielle, la question unique, selon nous, est de savoir si un contraste AB, formé des éléments A et B, est réellement égal à un contraste BC, composé différemment. Le jour où l'on aurait établi que deux sensations peuvent être égales sans être identiques, la psychophysique serait fondée. »

Il y a d'autres choses dans les recherches psychologiques de Fechner que néglige M. Bergson, quoiqu'elles puissent servir sa

1. *Revue scientifique*, 1875. Tannery n'a déclaré que plus tard être l'auteur de cet article. Voir Bergson, *Les données immédiates*, p. 50 et Th. Ribot, *la psychologie allemande contemporaine* (Paris, 1879), p. 200, 204 et suiv. La citation de M. Bergson que nous allons faire est prise dans l'ouvrage que nous venons de nommer, page 42.

thèse. C'est la façon dont Fechner prouve expérimentalement qu'une perception n'a pas une grandeur absolue qui soit la même dans toutes les circonstances, mais que la grandeur et la force qu'elle paraît avoir dépend de ces rapports, ou plutôt des rapports des causes qui y répondent avec les actions précédentes ou simultanées qu'elle a subies.

A cela on pourrait ajouter que dans le domaine matériel aussi, toute mesure dépend d'une analogie ; on transporte le rapport de nombre au rapport de phénomènes de l'espace et là non plus on ne pourrait montrer une unité qui soit absolument invariable dans toutes les circonstances.

Une propriété significative de tous les phénomènes psychiques, quand ils apparaissent dans leur parfaite et entière immédiateté, c'est qu'ils se déroulent dans le temps. Le concept de temps joue donc un rôle essentiel dans la philosophie de M. Bergson. Ce concept a aussi une grande importance dans la science de la nature qui devient

de plus en plus une doctrine de mouvement. Mais M. Bergson découvre justement là le point fatal où des analogies matérielles empruntées sans nécessité aux sciences de la nature ont pénétré dans la science psychique. On divise, dit-il, selon des procédés appartenant aux sciences de la nature, le temps en moments, puis on comprend ensuite chaque moment comme un lieu ou une petite étendue. Dans les sciences de la nature deux temps sont appelés égaux quand des corps semblables dans des circonstances semblables ont parcouru des distances égales. On met donc l'espace à la place du temps; ou plutôt le temps psychologique est remplacé par le temps mécanique ou géométrique. Dans le temps psychologique, le temps dans lequel nous vivons réellement et dans lequel nous vivons ce qui est le véritable contenu de notre vie, chaque moment a sa nature particulière; il est rempli d'une manière particulière et, par conséquent, aucun moment n'est tout à fait pareil à un autre. M. Bergson appelle le temps psy-

« psychologique la durée, ou plus exactement la durée qualité » par opposition avec « le temps matérialisé » des sciences naturelles qui peut être symbolisé par une étendue dans l'espace.

La tendance à se servir d'images prises dans l'espace, quand on veut parler des faits de notre vie intérieure, est produite, d'après M. Bergson, non seulement par l'usage des sciences et par la nature du travail fait dans un but pratique, mais aussi par le simple besoin de s'énoncer. L'espace nous offre les meilleurs signes et les meilleurs symboles pour nous faire comprendre les uns aux autres. « Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage. De là vient que nous confondons le sentiment même, qui est dans un perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent, et surtout avec le mot qui exprime cet objet. » Dans l'espace nous avons une forme commune à nous tous, mesurable et clairement déterminée. Dans l'intuition d'un espace homogène, on est déjà sur la voie

Épothémisme

qui mène à la vie sociale¹. On a un schéma commun à l'aide duquel on peut ordonner ce que l'on veut énoncer et le rendre clair. Si au contraire nous voulons essayer de voir ce qui est véritablement donné, il faut nous débarrasser de toutes les déterminations quantitatives et de tous les symboles.

Il y a dans cette idée que M. Bergson a exposée d'une façon étincelante beaucoup de choses qui sont justifiées et il a le grand mérite d'avoir, par sa brillante description des propriétés des états de l'âme, mis en pleine lumière leurs différences avec d'autres provinces de notre expérience. Il nous faut pourtant faire quelques critiques avant d'aller plus loin. Il pense que nous ne pouvons compter que ce qui est localisé dans différents lieux de l'espace. Mais on peut bien compter des différences de qualité; je puis compter mes pensées et mes diverses dispositions dans un temps assez court. « L'inconstante » de Holberg a quinze humeurs

1. *Les données immédiates*, pages 98 et 103.

dans l'espace d'une heure. Le concept de nombre suppose certainement la discontinuité mais non pas nécessairement la discontinuité des lieux de l'espace. D'après M. Bergson lui-même, le donné immédiat n'est ni homogène ni invariable ; il présente constamment de nouvelles différences et il y a là une base suffisante pour qu'on y puisse appliquer le concept de nombre. On peut très bien s'imaginer des êtres qui ignoreraient les relations d'espace et qui pourtant auraient formé le concept de nombre. Enfin il reste toujours nos propres pensées et les actes de notre attention que nous pouvons compter¹.

M. Bergson ne se montre aussi exclusif en exprimant cette idée que parce qu'il fait une différence trop grande et trop extérieure entre le donné immédiat, ce que j'appelle les

1. Voir sur ce point *La pensée humaine* (traduction française), 188, 199. Dans son article intitulé *Some antecedents of the philosophy of Bergson* (*Mind*, octobre 1913), M. Lovejoy a montré que M. Bergson, en négligeant la différence entre le concept de nombre et le concept de qualité, avait en Ravaisson un précurseur. Il pense distinguer l'influence de Schelling à travers celle de Ravaisson qui avait été parmi ses auditeurs à Munich.

sujets, et le travail psychique. Rien ne nous est donné, aucun sujet ne surgit sans un travail psychique, que nous nous en apercevions ou non. Quand on met une donnée immédiate (un sujet) en opposition avec l'activité grâce à laquelle elle se transforme par l'analyse et par l'abstraction, cela ne veut point dire que cette donnée elle-même, pour une part, ne soit due à une activité psychique qui a précédé. Pour que la donnée apparaisse, il est à supposer généralement qu'il y a eu attention. Elle se concentre pour former une sorte de totalité en raison du même processus qui, à un degré de conscience plus élevé, a lieu quand nous rassemblons les observations dispersées pour en faire un tout. Si certains éléments de la donnée se montrent avec plus de force que d'autres, cela est dû en partie à un effet de contraste, en partie à la force plus ou moins grande du sentiment dont il est accompagné. Il arrive que, sous ces influences, nos images, nos souvenirs et les créations de notre imagination changent involontairement de caractère de

sorte que très souvent ce n'est que longtemps après que ces changements nous deviennent conscients. C'est pourquoi j'ai dit dans mon livre intitulé *La pensée humaine* que ce qui peut être appelé la donnée immédiate ne mérite ce nom que par rapport à un certain travail déterminé, tandis qu'à d'autres points de vue et comparé avec d'autres sujets, cela doit évidemment être regardé comme un travail.

S'il y avait entre le sujet et la réflexion l'opposition que M. Bergson imagine, il serait en général impossible que la réflexion surgisse et il serait par conséquent impossible de décrire la donnée immédiate. Ce serait comme s'il y avait en nous deux personnes dont l'une aurait les sujets et l'autre la réflexion; elles ne se comprendraient pas et même ne se découvriraient pas l'une l'autre.

Il semble à M. Bergson qu'il y ait eu une sorte de péché originel. Égarés par l'espèce de jargon que la vie pratique enfante, nous avons tourné le dos à la donnée immédiate et nous nous sommes voués à la réflexion qui abstrait et divise.

Pour savoir comment a été commis ce péché originel, il faut recourir au livre que M. Bergson lui-même regarde comme son œuvre essentielle, *L'évolution créatrice* (1907); en l'abordant nous passons de la psychologie à la biologie.

Le péché originel a été commis quand l'intelligence a remplacé l'instinct. L'instinct est plus près de la vie que ne l'est l'intelligence. C'est un prolongement immédiat de la croissance, du processus de l'organisation. Lorsque le poussin d'un coup de bec brise sa coquille, il est mû par l'instinct et pourtant il ne fait pas autre chose que de continuer le mouvement qui l'a porté à travers la vie embryonnaire. L'instinct jaillit de l'activité de la vie elle-même. L'intelligence n'apparaît que lorsque l'instinct se montre insuffisant, et elle est alors un moyen de créer des instruments. Elle est aussi extérieure et mécanique que l'instinct est organique. L'intelligence se meut autour de son objet, cherche à découvrir autant de points de vue différents que possible, mais ne peut

pas complètement adhérer à cet objet. Elle attire l'objet à elle au lieu d'y pénétrer elle-même. L'instinct et l'intelligence sont dans l'opposition la plus absolue l'un à l'égard de l'autre. L'intelligence pourra peut-être expliquer beaucoup d'instincts dérivés, mais elle ne donnera jamais une complète analyse de l'essence de l'instinct; elle est trop formelle pour cela. L'instinct ne peut être tiré des concepts de l'intelligence. C'est la continuité et la discontinuité qui sont en face l'une de l'autre. Il y a dans le monde beaucoup de choses que l'intelligence seule est en état de chercher, mais qu'elle ne peut trouver. L'instinct les pourrait trouver, mais ne les cherche jamais.

« Si la conscience qui sommeille dans l'instinct, dit M. Bergson, se réveillait, s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, si nous savions l'interroger et s'il pouvait répondre, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie¹. » Mais la vie a réclamé le développe-

1. *L'évolution créatrice*, pages 179. Voir encore 150 et suiv.

ment de l'intelligence pour être fournie des instruments et des moyens qui devaient lui permettre d'arriver où elle voulait, et c'est ainsi qu'a été fait le pas fatal.

Cette idée que M. Bergson a des rapports de l'instinct et de l'intelligence provoque spontanément cette remarque, que nous n'avons aucune raison d'attendre plus de lumière au sujet des énigmes de la vie de l'instinct que de l'intelligence. Si M. Bergson a raison d'affirmer que l'intelligence est pratique, on peut le dire au même degré de l'instinct. Car, être pratique, c'est aller droit au but où cela peut se faire, au lieu de suivre d'inutiles détours. L'instinct et l'intelligence sont deux moyens différents d'atteindre un but et chacun d'eux répond à des circonstances de la vie déterminée. Nous n'avons aucune raison de chercher quelque mystique particulière de l'instinct. Il faut bien supposer que dans l'instinct se meut un besoin, mais justement parce que « la conscience dort », c'est un besoin aveugle qui ne peut nous révéler aucun secret.

M. Bergson suppose qu'il y a une certaine analogie entre l'instinct et l'intuition. L'intuition est « un instinct désintéressé¹ ». Mais de ce que l'intuition peut être appelée un instinct, parce qu'elle opère spontanément, il ne découle pas que l'instinct puisse être regardé comme une intuition et ce n'est que pour cela qu'il a un caractère mystique. En soi il est l'esclave du côté pratique de la vie autant que « l'intelligence » et il peine autant qu'elle. Et si l'instinct peut devenir désintéressé, s'il s'émancipe de la servitude à un but pratique, pourquoi « l'intelligence » ne le pourrait-elle faire aussi? Et le travail de la pensée n'est-il pas aussi une espèce de vie qui, si elle pouvait prendre conscience d'elle-même et de ses lois, jetterait de la lumière sur l'essence de la vie et sur ses conditions? La vie se meut à tous les degrés, dans la pensée aussi bien que dans l'instinct et dans

1. « C'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. » *L'évolution créatrice*, page 192.

le processus d'organisation. Et partout l'acte et l'effort spontané passent avant la réflexion et la conscience claire.

Aussi peu il était fondé et justifié au point de vue psychologique de mettre « la donnée immédiate » en opposition absolue avec la réflexion, aussi peu il est donc possible de poser l'instinct en opposition absolue avec l'intelligence, de regarder l'instinct comme plus proche que l'intelligence de l'essence intérieure de la vie.

Demande-t-on s'il n'y a pas quelque espoir de rédemption après le péché originel, M. Bergson répond qu'il faut travailler à se dégager de l'emprise des intérêts pratiques qu'entraîne la vie *dans l'extérieur et le matériel*. Il avait déjà formulé cette exigence dans son *Introduction à la métaphysique*, et dans celui de ses ouvrages qui traite de la philosophie de la nature, *L'évolution créatrice*, il la répète à propos du rapport entre l'instinct et l'intelligence. Il faut une tension de la volonté pour s'y conformer; car les nécessités pratiques de la vie au service desquelles

se trouve l'intelligence ont déterminé à tel point notre manière de penser, « la pente naturelle de l'intelligence », que nous devons remonter un courant pour nous affranchir de la manière extérieure et mécanique de regarder l'existence, qui nous est habituelle. Il nous faut, par un acte de la volonté, rompre avec les habitudes scientifiques, avec les exigences fondamentales de la pensée elle-même, si nous voulons atteindre l'élargissement de notre entendement, la perception dans laquelle nous serons face à face avec l'essence intérieure de l'existence, la perception à laquelle la philosophie a pour tâche première de nous conduire.

Pourtant « l'intelligence » et sa manière de penser ne sont pas qu'un obstacle à notre ascension vers l'intuition, notre but suprême. Si l'intelligence n'était pas éveillée et n'avait pas fait son travail, le développement n'aurait pas dépassé le pur instinct qui conduit exclusivement et immédiatement le mouvement dans une seule direction. La mobilité de l'intelligence et l'orientation dans

le monde environnant à laquelle elle conduit fait croître des forces qui peuvent un jour être tournées en dedans et employées à réaliser les conditions nécessaires à la perception immédiate qui, dans l'instinct, ne sort pas de l'état de sommeil parce que le besoin de mouvement se fait tout de suite sentir. Alors l'instinct pourra être délivré de ce besoin, devenir entièrement désintéressé et à l'aide de sympathie intellectuelle, s'enfoncer dans le courant qui se meut en nous, s'identifier à cet écoulement qui marche à travers toute l'existence et dont nous sommes une des articulations¹. C'est un monde plus grand dans lequel nous sommes introduits, un monde dont l'intelligence, en raison de ses problèmes déterminés, a dû se séparer.

1. Voici un des passages essentiels de *L'évolution créatrice* : « La conscience se déterminant en intelligence, c'est-à-dire se concentrant d'abord sur la matière, semble ainsi s'extérioriser par rapport à elle-même ; mais justement parce qu'elle s'adapte aux objets du dehors, elle arrive à circuler au milieu d'eux, à tourner les barrières qu'ils lui opposent, à élargir indéfiniment son domaine. Une fois libérée, elle peut d'ailleurs se replier à l'intérieur, et réveiller les virtualités d'intuition qui sommeillent encore en elle, » page 198.

Je reviendrai plus tard sur le caractère et la valeur de la métaphysique que M. Bergson regarde comme possible. Pour le moment il s'agit de montrer que l'accès à l'intuition dans laquelle, selon lui, se trouve la métaphysique, n'est pas facile et qu'elle demande comme condition préalable le travail de l'intelligence.

Aussi, au point de vue de la théorie de la connaissance, a-t-il affirmé que, à la considérer d'une façon biologique, il y avait là une ascension de l'instinct à l'intelligence par l'intuition. « L'intuition est sans doute une opération originale de l'esprit, irréductible à la connaissance fragmentaire et extérieure par laquelle notre intelligence, dans son usage ordinaire, prend du dehors une série de vues sur les choses ; mais il ne faut pas méconnaître que cette manière de saisir le réel ne nous est plus naturelle, dans l'état actuel de notre pensée ; pour l'obtenir, nous devons donc, le plus souvent, nous y préparer par une lente et consciencieuse analyse, nous familiariser avec tous les docu-

ments qui concernent l'objet de notre étude. Cette préparation est particulièrement nécessaire quand il s'agit de réalités générales et complexes, telles que la vie, l'instinct, l'évolution : une connaissance scientifique et précise des faits est la condition préalable de l'intuition métaphysique qui en pénètre le principe¹. »

Il est clair qu'il y a une grande différence entre l'intuition à laquelle on arrive après avoir passé par le travail de l'analyse et de l'expérience et « l'intuition originelle et immédiate » qui est la donnée immédiate et qui présente une continuité indivisée, morcelée ensuite par l'intelligence². C'est un point qui reste confus chez M. Bergson, celui de savoir s'il est possible de retourner directement à l'intuition originelle, sans

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, volume IX, p. 274.

2. Voir *Matière et mémoire* (sixième édition), pages 201 et suiv. « Ce qu'on appelle ordinairement un *fait*, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une *intuition immédiate*. . . . *l'intuition pure, extérieure ou intérieure* est celle d'une continuité indivisée. » Voir aussi *La perception du changement*, page 8 et 23.

passer par le long chemin de l'intelligence, si un homme, au milieu de la vie, peut se délivrer des intérêts et des habitudes de la vie pratique et retrouver la vue immédiate de soi-même et des choses. Celui qui le peut, c'est l'artiste, selon M. Bergson, et je reviendrai plus tard sur ce point ; l'artiste voit les choses dans leur plénitude immédiate et dans leur individualité. Mais est-ce que ce ne serait pas possible pour chacun de nous puisqu'il y a chez nous tous quelque chose de ce qu'il y a de grand chez l'artiste ? C'eût été d'un immense avantage, au point de vue de la clarté, si M. Bergson s'était exprimé d'une façon plus précise et plus déterminée au sujet du rapport qu'il y a entre l'intuition, condition nécessaire à tout travail psychique (ou qui plutôt est son premier résultat) et l'intuition qui devrait constituer l'apogée et la conclusion du travail de la pensée comme étant l'union suprême de l'instinct et de l'intelligence. M. Bergson emploie le même mot pour les deux choses, ce qui doit fatalement causer une certaine confusion.

L'intuition métaphysique sera une renaissance de l'instinct. Mais alors cette renaissance en changera tout à fait le caractère. L'instinct est, comme nous l'avons vu, aussi « pratique » que l'intelligence ; mais, à présent, il sera complètement désintéressé. Et tandis que c'est un des caractères de l'instinct qu'il trouve sans chercher (en opposition avec l'intelligence qui cherche sans trouver), dès lors la découverte apparaîtra comme le fruit d'une recherche quoique ce ne soit que par un acte de volonté, par un effort violent, par un bond qu'on atteindra finalement la perception concluante.

Cette perception concluante est, par l'approfondissement et l'élargissement, différente de la perception immédiate de mouvement et de changement que nous laissons de côté dans nos analyses et dans nos abstractions. Le philosophe se concentre avec une pleine conscience dans la perception du processus continu dont il a le meilleur et le plus proche exemple dans ce qu'il observe en

lui-même où le passé et le présent se tendent la main d'une façon immédiate.

M. Bergson s'est efforcé de mettre en lumière les états immédiats et spontanés de la vie de l'âme. Ils peuvent être des plus différents les uns des autres ; mais à cause de leurs caractères communs ils lui semblent beaucoup plus proches qu'ils ne le sont en réalité¹. La perception spontanée et immédiate, telle qu'elle apparaît dans la sensation, la mémoire et l'imagination, la combinaison spontanée et aveugle de besoin et de pouvoir qu'on appelle l'instinct et la perception qui peut former la conclusion d'un travail de la pensée vigoureux et compliqué, c'est, en dépit de l'analogie qu'il y a entre elles, trois phénomènes spirituels très différents, et on peut être amené à des conséquences douteuses si on ne les a pas suffisamment dis-

1. Il y a deux ouvrages suédois, l'un du docent Malte Jacobson (*Henri Bergsons Intuitionsfilosofi*), l'autre du professeur Hans Larsson (*Intuitionsproblemet, le problème de l'intuition en particulier dans le système de M. Bergson*), qui peuvent servir à éclairer le concept de l'intuition d'après M. Bergson.

tinguées. Une certaine tendance romantique, celle-là même qui conduisit Rousseau à passer de la culture à la nature, pousse M. Bergson à approfondir ces trois phénomènes très différents les uns des autres.

On a donné, dans l'histoire de la philosophie, divers sens ou diverses formes à l'intuition et il est intéressant de voir si l'intuition de M. Bergson coïncide avec l'une de ces formes ou si, au contraire, elle désigne une chose nouvelle.

1. Il y a dans la sensation, dans la mémoire et dans l'imagination une perception immédiate. Dès que j'ouvre les yeux, j'aperçois une image sensible qui forme une certaine totalité. Dans la mémoire surgissent des faits antérieurs tels que des images spontanées de totalité, et dans l'imagination il y a une nouvelle création de ces images dont les procédés de devenir peuvent être aussi inconscients que la manière dont naît une image de la sensation ou du souvenir. Il ne se fait pas dès l'abord de différence très nette entre la sensation, la mémoire et l'ima-

gination ; elles se confondent et sont liées les unes aux autres. C'est la réflexion critique qui, la première, marque une distinction entre ces trois actes d'aperception immédiate par le fait que les cas sur lesquels on a des doutes obligent à chercher des critères déterminés pour empêcher que l'on ne prenne les unes pour les autres l'observation, la mémoire et l'imagination.

L'intuition, considérée dans ce sens et qu'on peut nommer *intuition concrète*, a quelque chose d'individuel, de spécial et elle est dans une opposition significative avec l'activité attentive, féconde en distinctions que nous appelons analyse, aussi bien qu'avec l'abstraction, la généralisation et la conclusion.

2. L'intuition a eu aussi la signification de jugement ou décision spontanée. Ici l'intuition ne signifie pas une intuition d'un tout individuel comme dans la sensation, la mémoire ou l'imagination, mais une certitude ou une conviction qui est produite par ce qu'on appelle « suggestion naturelle » ou

« magie naturelle ». C'est le cas lorsque certains principes semblent « aller de soi » ou lorsque soudainement on est convaincu de la réalité de ce qu'on croit ou que l'on éprouve une confiance spontanée en une autorité. L'intuition, dans cette acception du mot, qui est la plus fréquente dans la conversation, est opposée, par Thomas Reid à la critique de Hume et par Jacobi et Hamann à la philosophie de Spinoza et de Kant. Cette sorte d'intuition joue un rôle essentiel lorsque l'homme se forme sa croyance et sa conception de la vie. C'est une syntèse spontanée d'expériences et d'observations. On peut l'appeler *intuition pratique*.

Tandis que M. Bergson attache une grande importance à la première espèce d'intuition, il n'accorde presque aucune attention à la seconde espèce bien qu'elle ne s'affirme pas moins que l'instinct et l'intelligence dans la vie pratique et bien qu'elle ne serve pas moins que les espèces d'intuitions qu'il a décrites à anéantir la division que produit la réflexion. En réalité,

son « intuition » se rapproche beaucoup de celle-ci.

3. Il y a une troisième espèce d'intuition dans la compréhension immédiate de la différence ou de l'identité qu'il y a entre deux images de la sensation, de la mémoire ou de l'imagination apparaissant simultanément ou successivement. C'est un acte de la pensée qui a lieu dans toute espèce de comparaison et qui nous amène à cette conclusion que deux sensations ou représentations doivent être tenues en dehors l'une de l'autre, ou regardées comme identiques de façon qu'elles puissent dans l'avenir être remplacées l'une par l'autre. L'intuition signifie ici la connaissance immédiate d'un rapport. C'est la démarche particulière de la réflexion qui, répétée et poursuivie, peut conduire à une compréhension et à une vue ayant de la connexité.

Cette espèce d'intuition, que je désignerai sous le nom d'*intuition analytique*, n'est pas en opposition avec l'intelligence, mais elle est au contraire une des formes de l'activité

intellectuelle. Et elle n'est pas non plus en opposition avec l'intuition du premier genre ; elle a trait à un rapport entre des images et non aux images elles-mêmes.

Descartes, dans ses *Règles pour la direction de l'esprit*, et H. Poincaré, dans *Science et méthode*, en ont donné la description. Cette sorte d'intuition désigne par eux le passage même de la perception à l'analyse ou à la preuve, passage qui, même préalablement, ne peut être approfondi¹.

On ne trouve pas cette intuition chez

1. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, chap. III et VII (*Œuvres*, éd. Adam et Tannery, vol. X). Henri Poincaré, *Science et méthode*, Paris, 1912, p. 47, 134, 157. Voir aussi M. K. Kroman, professeur à l'Université de Copenhague, *La démarche de l'intuition ou les évaluations élémentaires dans Naturerkendelse* (Connaissance de la nature), page 97 et suiv. Il semble que ce soit des intuitions de cette espèce qui aient conduit les mathématiciens grecs à avancer des postulats qui ne furent démontrés que plus tard. Voir Zeuthen, *Sur les connaissances géométriques des Grecs avant la réforme platonicienne* (Académie Royale des sciences et lettres de Danemark, 1913). — Voir mon *Histoire de la philosophie moderne* (traduction française), volume I, p. 103, 139. Léon Brunschwig, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1912, p. 105 et suiv., 451. Brunschwig qualifie l'opposition de nature que l'on a établie de nos jours entre l'intelligence et l'intuition « d'accident malheureux de l'histoire » (page 452).

M. Bergson et par là s'explique en partie l'opposition qu'il marque entre l'intuition et l'intelligence, opposition que, non sans raison, on a désignée comme un accident malheureux de l'histoire de la pensée.

4. Une quatrième espèce d'intuition est la perception immédiate d'une connexion ou d'une totalité que l'on peut acquérir en parcourant soit une série, soit un groupe de membres ou {de parties si l'on a une certaine compréhension de leurs rapports mutuels. Ainsi l'action de suivre une démonstration compliquée ou d'observer la connexion entre différents points de vue sous lesquels on peut considérer un seul et même sujet devient parfois l'objet d'un regard concentré. Ou bien c'est une personne dont nous avons remarqué les différentes qualités, dont nous avons observé les actions auxquelles nous avons pensé séparément et qui tout d'un coup se dresse pour nous dans toute son individualité propre. Plus l'intuition que nous avons définie en troisième lieu a pu agir dans la démarche discursive de notre

* esprit, plus la totalité nous apparaîtra claire et nette. Même le travail de la pensée, analyse et démonstration, est utile à l'intuition de totalité, et ces deux espèces d'intuitions, celle de la différence et de l'identité, et celle de la totalité, ne sont pas en opposition. L'une peut tracer le chemin de l'autre. C'est la connexité conforme aux lois découverte au moyen de la pensée qui conditionne la vue de la totalité. Dans Descartes comme dans Poincaré, l'expression d'intuition est donc aussi employée non seulement pour désigner les passages de la pensée particulière, mais aussi, en connexion avec cela, pour désigner le coup d'œil d'ensemble par lequel une totalité de pensée se manifeste à la conscience. On peut appeler *intuition synthétique* cette espèce d'intuition.

Spinoza a placé cette intuition à l'apogée de la connaissance humaine. Elle est différente à la fois de l'observation des sujets particuliers et de la connaissance abstraite des lois qui régissent leur apparition. Elle voit l'existence concrète dans son individua-

lité et en même temps comme un ensemble, comme un repliement de lois générales par lesquelles elle est intérieurement reliée au reste de l'existence. C'est pour Spinoza l'achèvement de la connaissance, mais il déclare que ce qu'il a pu comprendre par là est très peu de choses¹. Par sa description de cette espèce d'intuition, il a plutôt posé un grand problème, finalement insoluble,

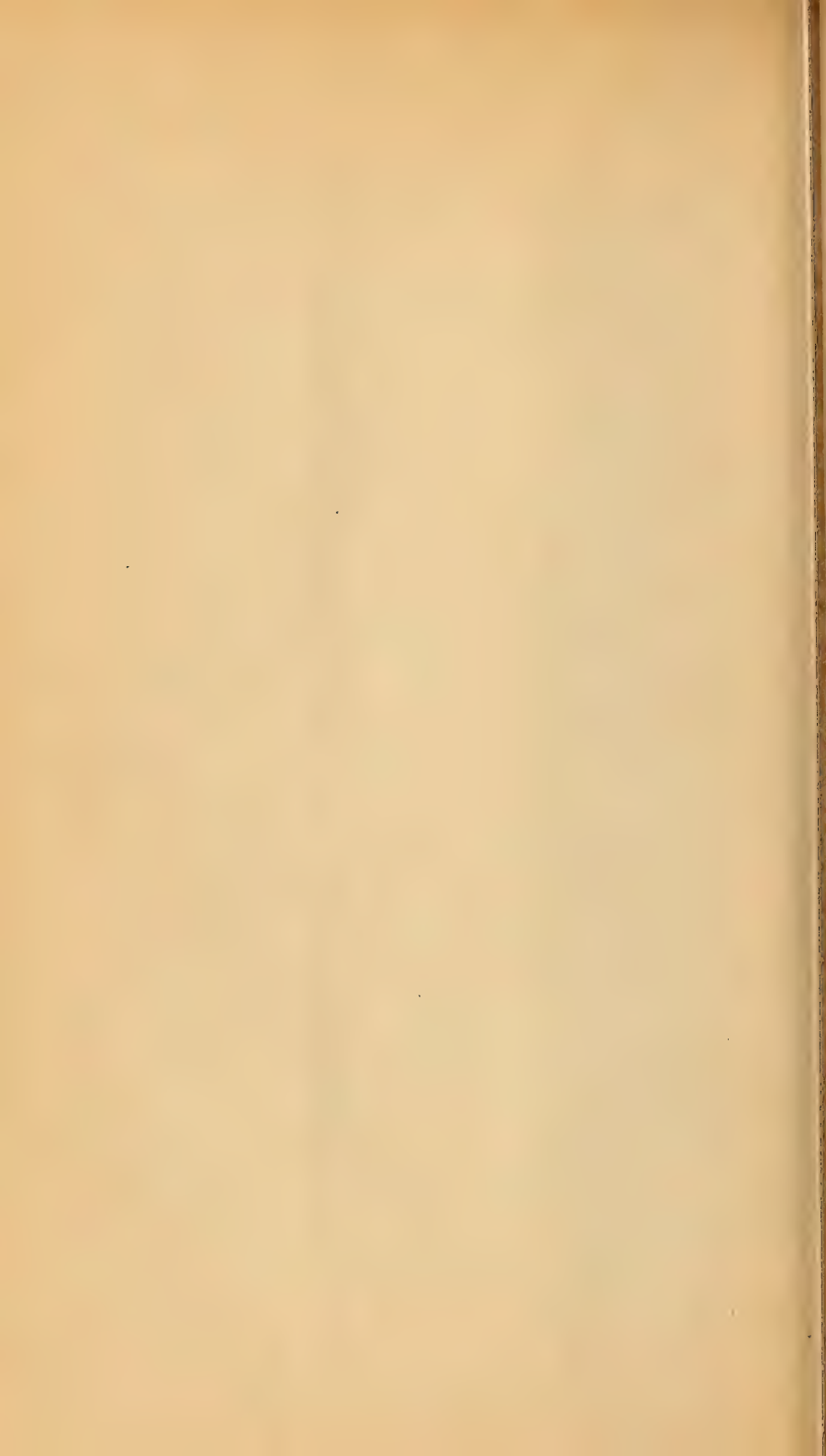
1. Voir mon *Histoire de la philosophie moderne*, tome I (traduction française) pages 322 et 335, Harold Joachim, *A study of the ethics of Spinoza*, Oxford, 1901, p. 180-185. Le mot de « repliement » que j'ai employé est dû à H. C. Orsted, voir *Danske Filosofer* (Philosophes danois), p. 51. Pour le rôle de l'intuition dans la conception du monde ou dans le développement d'une métaphysique, voir *La pensée humaine* (traduction française), p. 306-315. — Ce que Fichte comprend par « intuition intellectuelle » est une conscience immédiate de nos propres actes, de notre propre activité sur nous-mêmes. Tout être qui s'attribue à soi-même un acte se réclame de cette intuition (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 5). Voir mon *Histoire de la philosophie moderne* (traduction française), tome II, p. 154. Ce n'est pas l'intuition de M. Bergson, puisque c'est une pensée abstraite, une hypothèse qui peut être tirée de phénomènes immédiats, mais qui ne coïncide pas avec un phénomène immédiat. La supposition de l'activité, l'idée qu'un état ait pris naissance dans notre propre être et n'ait pas été provoqué par une action extérieure se fondent sur le raisonnement et non sur l'intuition et c'est pour cela que Kant avait, avec raison, nié qu'il y ait une « intuition intellectuelle ».

que donné des indications pouvant conduire à sa solution. Et en tous cas, l'union entre l'individuel et le général qu'il demande est aux limites de la science et de l'art.

« L'intuition métaphysique » de M. Bergson peut rappeler cette quatrième espèce d'intuition, mais elle n'insiste pas autant sur cette connexion entre l'activité de la pensée et la vue d'ensemble. L'intuition métaphysique apparaîtra, nous dit-on, en « creusant et en élargissant la perception », sans que l'on nous donne la méthode qui permettra de creuser et d'approfondir. Les différentes sortes de travail de la pensée et les passages de l'un à l'autre n'ont pas d'importance ; l'élément rationnel est mis de côté ; l'intuition métaphysique de M. Bergson se rapproche donc plutôt de la seconde espèce d'intuition, de la décision spontanée, que de la quatrième, celle que nous avons appelée intuition synthétique. A la prendre d'une façon romantique, cette intuition peut donner l'idée que l'on a reconquis quelque chose que l'on avait perdu, et, plutôt, malgré l'in-

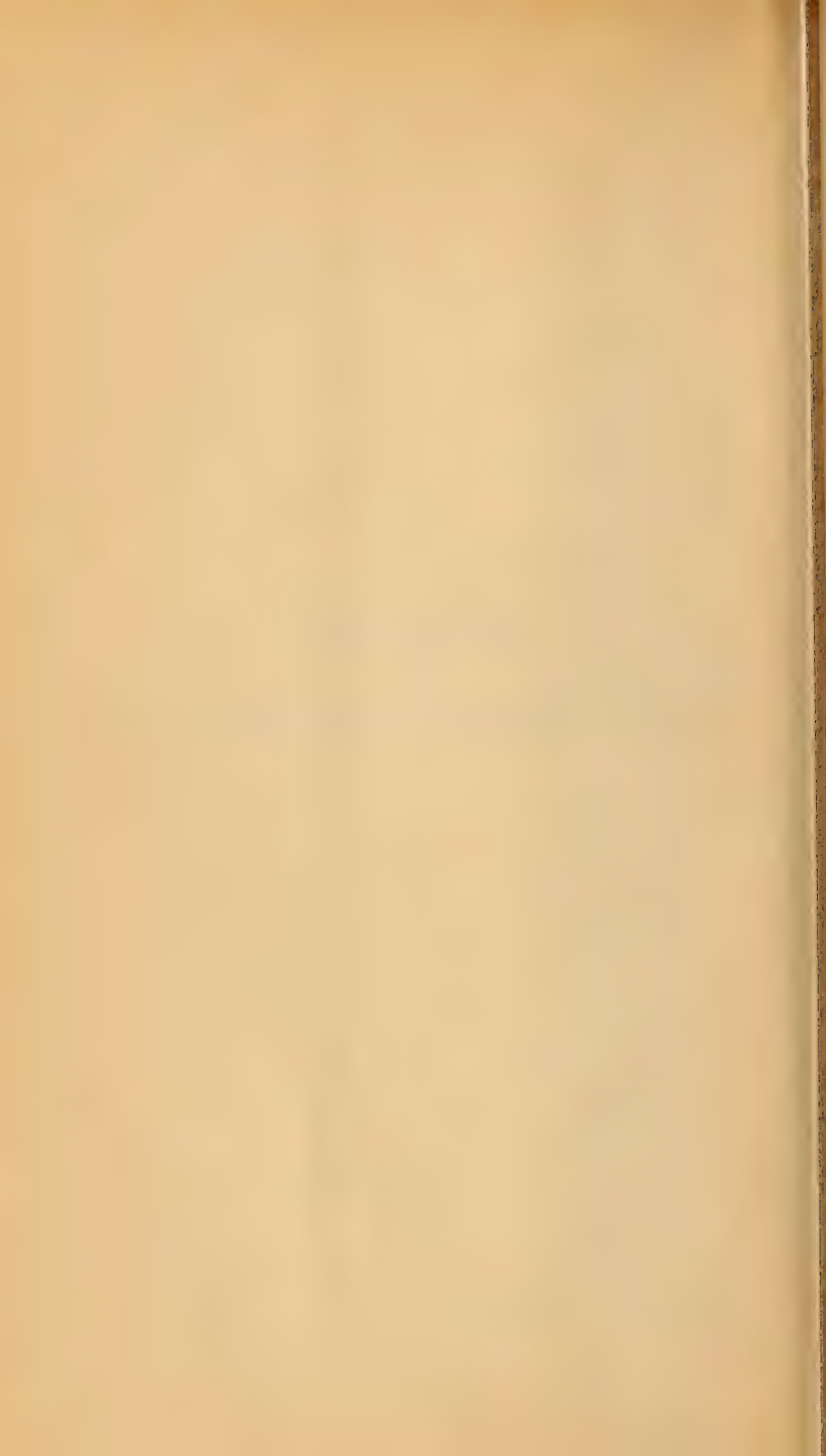
telligence qu'avec son aide. En opposition avec cela, il faut bien marquer que, pour autant que cette intuition a une signification scientifique, ses indications sont dirigées en avant, non en arrière. L'intuition synthétique deviendra possible en partant de l'intuition concrète et en se fondant à chaque pas sur l'intuition analytique. Plus l'intuition concrète est riche, plus sévèrement s'opère l'intuition analytique, plus d'importance aura l'intuition synthétique, Si la philosophie pouvait atteindre les vastes conclusions auxquelles on pensait arriver au temps des grands systèmes, ce serait par des intuitions auxquelles on parviendrait de cette manière.

Tandis que l'intuition psychologique de M. Bergson, aperception immédiate, est d'une importance décisive et l'a amené à dire les paroles qu'il fallait, il n'a pas donné une définition parfaitement claire de l'intuition métaphysique dont il affirme la possibilité et il n'a pas déterminé sa valeur philosophique.



CHAPITRE III

PSYCHOLOGIE ET PHYSIOLOGIE



CHAPITRE III

PSYCHOLOGIE ET PHYSIOLOGIE

La philosophie de M. Bergson et surtout sa doctrine de l'intuition sont en grande partie dirigées contre l'influence des sciences de la nature sur les sciences de l'esprit. Il y a donc un intérêt particulier à savoir comment il comprend les relations de la physiologie et de la psychologie, de l'âme et du corps, car c'est là qu'apparaît le rapport entre les deux grandes branches de la science humaine de la façon la plus nette et la plus déterminée. Il a traité cette question dans *Matière et mémoire* (1897).

M. Bergson commence par se poser strictement sur le terrain des sciences naturelles. Il veut s'en tenir uniquement à ce qu'apporte l'observation objective et à ce que

prouvent les méthodes des sciences de la nature. Tout ce qui se passe dans le monde environnant et dans mon propre corps, en y comprenant mon cerveau et mon système nerveux, n'est que mouvements de différentes espèces et de différents degrés. Du monde extérieur, le mouvement se propage dans notre corps. Il atteint la moelle épinière et le cerveau par la voie des sens et des nerfs et se poursuit par des mouvements excentriques. Notre corps est un instrument qui reçoit le mouvement du dehors et le restitue à l'extérieur. Il n'y a, à ce point de vue, aucune différence entre le cerveau et les autres parties du corps. Le cerveau a seulement plus de force que les autres organes pour conserver les actions qu'il a reçues ainsi et il ne les reproduit pas toujours immédiatement en mouvements, mais les fait souvent coopérer à des mouvements ultérieurs. Le corps, en y comprenant le cerveau, est un instrument de mouvement, pas autre chose. A aucun degré, dans aucun sens, à aucun point de vue il ne sert de

préparer et encore moins d'expliquer une représentation. Ce qui, dans nos perceptions, peut être expliqué par l'action du cerveau, ce sont les actions qui sont commencées ou préparées ou occasionnées, mais ce ne sont pas nos perceptions elles-mêmes. Encore moins l'activité du cerveau contient-elle quelque explication du souvenir et d'une activité supérieure de l'esprit. Si tout dans le cerveau et hors du cerveau est mouvement, il doit s'en suivre que, dans le mouvement, il ne faut pas chercher autre chose que ce que l'on y peut observer. Le système nerveux n'a que des propriétés physiques et il n'a d'autre pouvoir que celui de recevoir, de conserver ou de continuer le mouvement. Le mouvement seul nous est sensible et le mouvement ne peut apporter que du mouvement. Tout l'effet des processus matériels est épuisé par le travail d'adaptation motrice. Si le cerveau est malade, ce ne sont que des mouvements qui sont arrêtés, ce n'est pas autre chose¹.

1. *Matière et mémoire* (troisième édition), page 251. Voir aussi pages 4, 8, 66 et 101.

On pourrait s'attendre à trouver de pareilles explications chez un matérialiste. Mais M. Bergson se sépare du matérialisme lorsqu'il nie que les mouvements matériels puissent produire la vie de l'âme ou de la conscience. Il y a donc un double intérêt à savoir quels sont, pour lui, les rapports du mouvement dans l'espace, en particulier dans les différentes parties du cerveau, avec la vie de l'âme.

Distinguer et reconnaître, pour M. Bergson, signifie seulement, dans les cas les plus simples, observer une différence entre ce qui a quelque signification à l'égard de nos besoins et ce qui n'en a pas ; on s'aperçoit que cette différence a été remarquée par le fait qu'il en est résulté des mouvements. Mais il pense que cela ne nous conduit pas au delà de la matière. La sensation n'est qu'une partie de la matière ou, pour mieux dire, il n'y a qu'une différence de degré entre les perceptions de la matière et la matière elle-même. Il est indifférent que nous parlions ici de sensation, de perception ou de reconnais-

sance. Il y a, comme cas limite, une reconnaissance dont le corps « tout seul » est capable sans que le moindre souvenir intervienne ; elle est une action, non une représentation.

Notre corps, occupant une partie de l'espace, peut donc sentir et se mouvoir. Notre existence matérielle est une totalité de sensations et de mouvements¹.

Mais, se demande-t-on malgré soi, si la sensation (perception, reconnaissance) n'est que mouvement, comme tout ce qui appartient à « la matérialité de notre existence », pourquoi M. Bergson emploie-t-il deux mots, pourquoi distingue-t-il la sensation du mouvement ? Il semble avoir oublié sa propre défiance à l'égard de la langue qui, dans ce cas, aurait forgé un mot de trop. Qu'il existe des sensations qui ne soient pas mouvement, on ne peut le savoir par l'observation extérieure qui, ainsi qu'il nous le fait remarquer avec raison, ne nous montre que

1. *Matière et mémoire* (troisième édition), pages 55, 93 149 et suiv.

des mouvements dans l'espace. Ici doit apparaître l'observation de soi-même. C'est grâce à elle que nous distinguons entre la douleur et les torsions du corps par lesquelles elle se révèle. Si nous pouvions contempler le cerveau dans ses différents états, nous ne verrions que des mouvements d'atomes, rien autre. Nous savons par une autre voie qu'en même temps que se produisent ces mouvements, nous sentons et pensons.

Lorsque M. Bergson, sans plus, attribue au corps la faculté de distinguer (sentir, percevoir, reconnaître), en réalité il contredit sa première proposition dans laquelle il affirmait que tout, dans le monde matériel, est mouvement et que le mouvement ne peut que rendre le mouvement, ou, en d'autres mots, dans ce qu'il appelle discernement ou sensation, surgit tout le grand problème des rapports de l'âme et du corps qui prend alors la forme de cette question : quel est le rapport entre les sensations, dans le sens de mouvement, et « la perception en tant que consciente ? » Il doit donc avouer que ce qui

s'explique par le cerveau dans nos perceptions, ce sont nos actions commencées, ou préparées, ou suggérées, que ce ne sont pas nos perceptions mêmes¹.

Il en est souvent ainsi quand on veut éluder les grands problèmes ; même si, en apparence, on les simplifie à de moindres dimensions, ils demeurent toujours des problèmes.

Tandis que, d'après M. Bergson, il n'y aurait qu'une différence de degrés entre la sensation et la matière, il soutient qu'il y aurait une différence d'espèce entre la sensation et la mémoire.

C'est la mémoire qui, pour M. Bergson, réalise la continuité, la connexité intérieure de la vie de l'âme, Nous sommes à même d'observer maintes fois combien les images

1. *Matière et mémoire* (troisième édition), p. 65 et 251. L'expression par laquelle les processus physiologiques qui ont lieu dans les organes des sens sont désignés comme « perceptifs » apparaît aussi dans des ouvrages de physiologie, même lorsque, comme dans celui de M. Bechterew (*Objektive psychologie*, Leipzig, 1913, p. 68), l'auteur déclare expressément qu'il met de côté toute observation personnelle. On parle par exemple des « organes perceptifs », partie périphériques, partie centraux.

de la mémoire croissent et prennent, avec le temps, de clarté et d'importance. Nous sommes en face du courant intérieur dont parle si souvent M. Bergson et qu'il décrit d'une manière si captivante. S'il nous arrive maintes fois de trouver une plus grande connexité entre les objets extérieurs qu'entre nos états intérieurs, cela vient, assure M. Bergson, de ce que notre observation est inattentive. « Mais, en y regardant de près, on verrait que nos souvenirs forment une chaîne du même genre, et que notre *caractère*, toujours présent à toutes nos décisions, est bien la synthèse actuelle de tous nos états passés. Sous cette forme condensée, notre vie psychologique antérieure existe même plus pour nous que le monde externe, dont nous ne percevons jamais qu'une très petite partie, alors qu'au contraire, nous utilisons la totalité de nos expériences vécues ¹. »

A lieu d'opposer l'une à l'autre, comme

1. *Matière et mémoire* (troisième édition), page 158. Pour ce qui précède, voir page 60 et 159 au sujet de la différence entre la perception et le souvenir.

l'on fait d'ordinaire, la matière et l'âme,
M. Bergson oppose la perception et le souvenir.

Mais à quoi cela sert-il si la « perception », dans sa forme élémentaire, est, comme le veut M. Bergson, purement matérielle ? C'est avec raison qu'il appelle son livre *Matière et mémoire* puisque la perception rentre dans la matière. La question demeure toujours la même : comment la conscience (souvenir) peut-elle sortir du mouvement de la matière ou devenir du mouvement de matière ?

Et au fond M. Bergson nie qu'il soit donné des perceptions pures, c'est-à-dire absolues, isolées, indépendantes. On n'en peut parler que comme d'un concept limite, comme d'un cas idéal. Elles ne pourraient remplir qu'un seul instant ; mais M. Bergson nie que le temps puisse se décomposer en instants absolument simples. La psychologie contemporaine a prouvé, en suivant les traces de Fechner, que toute perception est déterminée non seulement par la sensation actuelle, mais aussi par les perceptions immédiate-

ment précédentes. Le passé opère déjà là en déterminant le présent de sorte qu'on peut avec raison appeler toute perception un souvenir élémentaire. Ce n'est pas seulement sur nos résolutions, ainsi que M. Bergson l'a montré d'une façon frappante, mais c'est bien sur tous les faits de notre vie psychique, même sur les plus élémentaires qu'agit le passé. La critique que M. Bergson a faite de Fechner l'a conduit trop loin. Encore que Fechner n'ait pas fondé, comme il se l'était proposé, une psychologie mathématique, les faits qu'il a mis en lumière montrent pourtant qu'il y a, en dehors du souvenir propre, un enchaînement direct entre les incidents de notre vie psychique. M. Bergson aurait donc pu étendre sa conception du souvenir comme expression de la connexité de la vie de l'âme au delà aux fonctions de l'âme les plus élémentaires. Et il avoue de fait que « dans la perception concrète, la mémoire intervient ! » « La perception concrète » est mise expressément en opposition avec la perception idéale qui trouverait place dans un

moment absolu, mais qui existe « en droit plutôt qu'en fait ¹ ».

Il faut donc abandonner la différence d'espèce entre la perception et le souvenir. Qu'on puisse en général faire une différence entre la perception et le souvenir, on le doit à l'expérience qui nous enseigne, au moyen de déceptions, qu'on ne peut pas baser ses actions sur toutes les représentations qui surgissent. Tout souvenir a d'abord, comme toute perception, une tendance à provoquer l'action. La première forme du souvenir est l'attente ou le désir. Nous commençons par croire à toutes nos représentations de même qu'à toutes nos perceptions. C'est à l'école de l'expérience que nous apprenons à attribuer une fois pour toutes certaines de nos images au monde du passé tandis que d'autres représentations font naître notre attente et deviennent pour nous des buts ².

1. *Matière et mémoire* (troisième édition), page 244.

2. Voir là-dessus mon *Esquisse d'une psychologie* (traduction française), V. B. 4 ; D, 1-2 et *La pensée humaine* (traduction française), 99-105.

Lorsque M. Bergson a cherché à maintenir la continuité aussi bien dans la vie de l'âme que dans la nature matérielle, là en se servant du concept de souvenir, ici à l'aide du concept de mouvement, il a dû être près d'adopter l'hypothèse de Spinoza d'après laquelle il y aurait un rapport de proportionnalité ou d'analogie entre la conscience et le mouvement sans que, pourtant, la conscience puisse être dérivée du mouvement, ni le mouvement de la conscience. C'est une hypothèse qui n'apporte point une solution, mais qui nous indique nettement comment nous devons comprendre la relation avant que nous nous engagions dans d'autres spéculations. M. Bergson la regarde comme une hypothèse de travail, ce qui, en vérité, a une grande importance puisqu'une hypothèse se justifie surtout par l'usage qu'on en peut faire. Il est impossible de rejeter comme un instrument dont vous n'avez plus l'emploi une « hypothèse de travail » qui, à l'usage, s'est montrée applicable en cela qu'elle a posé de nouveaux problèmes et que

les résultats trouvés sont en accord avec elle. Cette hypothèse caractérise un des côtés de l'existence que nous ne pouvons comprendre qu'en suivant des voies déterminées et en partant de suppositions également déterminées. M. Bergson reconnaît d'une façon encore plus décisive la valeur de cette hypothèse quand il y fait cette objection qu'elle n'est qu'une « constatation déguisée du fait ». En quoi consiste le déguisement, je l'ignore, mais une représentation des faits n'est après tout pas un si mauvais fondement pour la réflexion ultérieure¹.

Si M. Bergson n'attribue pas grande valeur à une telle constatation, cela s'accorde avec l'idée qu'il a que les sciences de la nature sont des esclaves au service de la vie pratique et que par conséquent elles ne peuvent prétendre apporter une contribution importante à notre conception du monde. Et cependant il est frappant que le problème du

1. *L'hypothèse de Spinoza comme hypothèse de travail*, *Bulletin de la Société française de philosophie*, I, p. 68. — *Matière et mémoire*, p. 247.

rapport entre l'esprit et la matière trouve son principal aiguillon dans le fait que des sciences de la nature est sortie une doctrine pour laquelle la nature matérielle est un grand enchaînement continu et qu'on ne peut embrasser tout entier le processus de mouvement, ce que d'ailleurs M. Bergson a parfaitement vu. Il a même beaucoup contribué à prouver cette idée qu'on n'a pas le droit de supposer que ce qui se passe dans le cerveau soit autre chose que du mouvement et que ce soient des processus de nature plus ou moins mystique. Mais de ceci il tire la conclusion injustifiée que le cerveau et l'organisme n'ont aucune signification pour la vie de la conscience si ce n'est dans les moments où elle intervient dans le monde matériel : d'ailleurs la conscience, selon lui, mène sa vie d'une façon indépendante, une vie qui contient beaucoup plus de virtualités que la nature matérielle n'en peut réaliser.

Dans une étude sur l'âme et le corps nouvellement parue, M. Bergson s'est exprimé ainsi : « Celui qui pourrait regarder à l'inté-

rieur d'un cerveau en pleine activité, suivre le va-et-vient des atomes et interpréter tout ce qu'ils font, celui-là saurait sans doute quelque chose de ce qui se passe dans l'esprit, mais il n'en saurait que peu de chose. Il en connaîtrait tout juste ce qui est exprimable en gestes, attitudes et mouvements du corps, ce que l'état d'âme contient d'action en voie d'accomplissement, ou simplement naissante : le reste lui échapperait. Il serait, vis-à-vis des pensées et des sentiments qui se déroulent à l'intérieur de la conscience, dans la situation du spectateur qui voit distinctement tout ce que les acteurs font sur la scène, mais n'entend pas un mot de ce qu'ils disent. »

Cette conception rétrécit à la fois la psychologie et la physiologie. Psychologiquement, la volonté et l'action ne peuvent être isolées des autres parties de la vie de l'âme. A chaque minute, « naît » une action, car il n'y a pas une sensation, pas un sentiment qui n'apporte un élément de volonté. M. Bergson fait une fausse abstraction lorsqu'il sépare de

l'action la vie de la mémoire. Il transforme trop la vie de la conscience en une vie de rêve. Et même dans le rêve, même dans les souhaits « pieux », qui peuvent prendre la place du besoin d'action primitivement sanguin, les impulsions qui poussent à l'action n'ont pas complètement disparu. L'âme est alors, pour se servir d'une expression d'Helen Keller, comme un oiseau qui vole contre le vent. Si les instants de l'action ont des parallèles physiologiques, tous les états de l'âme en ont également. Il doit donc être possible à un observateur psychologique compétent de déchiffrer les processus du cerveau au moyen de l'analogie, même si les moments où l'on tend à une action allant au dehors sont plus facilement compris que les autres. Au point de vue physiologique, en face de l'affirmation qu'il y a dans l'âme beaucoup plus que ne peut exprimer le corps, il faut placer un mot de Spinoza dont la valeur n'a pas diminué avec le temps. « Personne n'a encore appris de l'expérience ce que le corps, regardé comme corps seulement, peut faire

d'après les propres lois de la nature ni ce qu'il ne peut pas faire, car personne ne connaît encore assez bien la constitution du corps pour que l'on puisse expliquer toutes ses fonctions. » C'est justement en ceci qu'est la grande importance de cette conception de Spinoza ; il incite à la fois la physiologie et la psychologie à poursuivre leur travail en recherchant dans leurs domaines respectifs la trace de la connexité intérieure, pour arriver par là à monter lentement la voie qui conduira à l'intelligence de leurs mutuels rapports.

Dans cette proposition que la vie de l'âme contient plus de choses que n'en peut jamais exprimer le corps, qui n'est qu'un instrument pour l'âme, M. Bergson trouve la possibilité de l'immortalité de l'âme ; mais on ne peut répondre scientifiquement à la question de savoir si cette immortalité vaut pour un temps infini ou seulement pour un temps limité. pour un temps x . Sa manière de penser s'accorde avec l'hypothèse dont Kant (quoiqu'il ne la regardât que comme

ein bleyernes Wafften, une arme de plomb), recommandait l'emploi dans la polémique contre les matérialistes dogmatiques et que William James a reprise plus tard. Le corps serait considéré comme un étroit canal dans lequel est resserré le courant de la vie de l'âme et qui le rétrécit constamment sans pouvoir l'arrêter ni l'empêcher de rejoindre le grand flot de la mer¹.

1. Voir Bergson, *L'âme et le corps*, dans le volume intitulé *Le matérialisme actuel* qui contient des conférences de plusieurs savants français, p. 24 et suiv., 45-48. Ce que dit Kant à ce sujet se trouve dans la *Kritik der reinen Vernunft* (deuxième édition), p. 806-808. — William James, *Human Immortality*, 1899. — Les paroles de Spinoza sont dans l'*Ethica* III, 2. Schol.

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE DE L'ÉVOLUTION



CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE DE L'ÉVOLUTION

C'est un signe des temps que tout philosophe doive aujourd'hui prendre position à l'égard du concept de l'évolution. Il a maintenant conquis sa place parmi les catégories ou formes essentielles de la pensée par cela qu'il donne des indications d'où sortent de nouveaux problèmes. A propos de chaque événement et de chaque phénomène il faut se demander par quels stades il a passé pour arriver à son état actuel. C'est une forme particulière du concept général de cause¹.

M. Bergson, en particulier, devait accorder à ce concept une place prépondérante. Il

1. Voir mon ouvrage, *La pensée humaine* (traduction française), 230-239.

affirme en effet que la donnée immédiate (ce que nous avons devant nous et ce dont nous sommes une part quand nous nous débarassons de la manière de voir mécanique, partielle, que la pratique de la vie nous impose), et l'intuition à laquelle nous arrivons après avoir passé par le purgatoire du travail de la pensée, nous montrent l'une et l'autre un mouvement continu, un courant mobile dans lequel de nouvelles propriétés apparaissent et se déroulent. Pour lui, tout est action et évolution; il n'y a pas d'existence morte, pas de chose fixe, pas de repos absolu.

Mais, d'après M. Bergson, la conception de l'évolution telle qu'elle existe dans les sciences de la nature est insuffisante. Elle accorde trop d'importance aux rapports extérieurs. L'évolution ne serait alors qu'un assemblage d'éléments qui auparavant étaient isolés, un enchaînement d'élan venant chacun de leur côté. Il n'y est pas question d'une connexité naturelle et véritable. Cette manière de voir extérieure est pour M. Bergson

une conséquence de l'origine des sciences de la nature et de leurs problèmes. Elles sont sorties des nécessités de la vie et leur but est de servir au maintien et au développement de la vie. Mais elles n'ont pas pour objet de comprendre la vie même au service de laquelle elles se trouvent. Elles sont enfantées par la vie dans certaines conditions déterminées et pour agir sur certaines choses déterminées; comment pourraient-elles alors comprendre la vie elle-même dont elles sont une simple expression et qu'elles ne regardent qu'à un point de vue? Elles en sont sorties, chemin faisant, au cours du processus de l'évolution; comment pourraient-elles donc envisager ce processus dans sa totalité?

Spencer a donné ce fait que les sciences sont nées au cours de l'évolution et de la lutte pour l'existence pendant des générations innombrables comme une preuve de la valeur des concepts qui forment la base de tout travail scientifique. M. Bergson voit justement dans le même fait une objection contre

la valeur absolue de ces concepts. Il n'y a, pense-t-il, aucune raison de croire que ces modes d'intelligence qui, au cours de l'évolution, nous ont été imposés par des raisons pratiques, sous l'influence des nécessités de l'existence, soient les seuls possibles. Peut-être bien que toutes les forces de l'esprit ne sont pas employées par le besoin pratique. Il faut donc se tourner vers les forces inemployées si l'on veut arriver à une intelligence supérieure et désintéressée de la vie et de ses lois. C'est là, d'après M. Bergson, le problème de la philosophie¹.

Mais avant d'entreprendre la solution de ce problème, il examine les deux formes principales qu'ont prises la conception mécanique et extérieure de la vie qu'il combat.

La vie consiste en une lutte continuelle contre la matière. Il s'agit de saisir les choses matérielles, de se les approprier et de les transformer. Pour vivre on n'a besoin que d'être capable d'opérer sur la matière

1. *L'évolution créatrice*, introduction.

un pareil traitement; il n'est point nécessaire de comprendre ce qu'est vraiment la vie. Il n'y a rien d'étonnant alors à ce que là, notre intelligence ait le dessous. La pure matière peut être comprise comme étant composée de parties qui assemblées la constituent. Dans une totalité purement matérielle nous avons d'abord les parties; la totalité est le simple résultat de leur jonction.

Lorsque, après cela, les sciences se trouvent en face d'un être vivant, il est naturel qu'elles veuillent lui appliquer les mêmes modes sous lesquels elles considèrent la pure matière. La vie ne sera plus qu'une pure résultante produite par la réunion de plusieurs parties. On tentera de réduire à la physique et à la chimie la connaissance de la vie. Ce serait très naturel s'il s'agissait seulement d'exercer sur le vivant une action telle que cela puisse servir à un but déterminé. On comprend toute organisation comme une espèce de fabrication et tout organisme comme une machine dont il s'agit de trouver les parties et le procédé de

construction. « Voilà le point de vue de la science ! » Sous l'influence de ces habitudes d'esprit, beaucoup d'hommes de science ont pour idéal de soumettre l'organisme au traitement mathématique auquel ils soumettent notre système solaire¹.

C'est ainsi que M. Bergson décrit la conception mécanistique de la vie ; elle est sortie, selon son opinion, de la métaphysique dont partent les hommes sans savoir eux-mêmes que c'est de la métaphysique. Il ajoute une série de considérations tendant à prouver que la vie ne peut être réduite à un système de processus physiques et chimiques.

La conception mécanistique ne peut expliquer la continuité de la vie, la connexité entre son passé et son présent. Les stades ultimes de l'évolution de la vie ne sont pas dus à une combinaison d'éléments qui existaient auparavant et qui sont assemblés pour la première fois, mais ils apportent quelque chose de tout à fait nouveau. De nouvelles

1. *L'évolution créatrice*, 22 ; 101.

qualités peuvent apparaître qui sont conditionnées par le passé, mais ne peuvent en être dérivées. Par la connexité intérieure entre le nouveau et l'ancien, la vie organique rappelle la vie de l'âme. L'une et l'autre sont soumises à cette loi que les différents stades de l'évolution sont incommensurables l'un à l'autre et que les séries de stades ne peuvent se renverser. La croissance d'un organisme et même l'évolution des espèces dans la nature se succèdent dans un ordre déterminé qui ne peut se penser dans l'ordre opposé. Nous revenons à la différence entre la conception psychologique du temps (durée vraie) d'après laquelle tous les moments sont qualitativement différents et ne peuvent être pris l'un pour l'autre et la conception mécanique du temps d'après laquelle il consiste en moments identiques qui peuvent, sans plus, être mis à la place les uns des autres et qui ne diffèrent que par leur numéro d'ordre.

La conception finaliste ou téléologique, qui suppose un plan préétabli contenant

La durée vraie est la durée psychologique. Elle est qualitative et irréversible. Elle est la durée de la vie.

déjà tout ce qui apparaîtra à l'expérience dans le cours de l'évolution, est aussi insoutenable que la théorie mécanistique. Là aussi le temps est finalement inutile. Rien de nouveau n'apparaît. Ce que montre l'expérience n'est que la répétition de ce qui était contenu dans le plan. Le finalisme n'est qu'un mécanisme retourné.

Cette conception est également née sous l'influence de représentations pratiques. La vie nous oblige à faire des plans que nous nous efforçons ensuite de réaliser. Et il nous faut alors nous en tenir à ce que nous pouvons prévoir; or c'est ce qui se répète lorsque se présentent des circonstances semblables. Mais la vie n'est pas épuisée par ce qui se répète; de nouvelles propriétés et de nouvelles formes surgissent qui ne sauraient être prévues quoiqu'elles puissent cependant être expliquées après coup. Oui, la répétition n'est possible en général que dans l'abstrait. Dans la durée réelle, celle dont la dent laisse sur tout la trace de sa morsure, il n'y a pas place pour la répétition. Tout est entière-

ment changé et une réalité concrète ne se répète jamais.

M. Bergson, dans la critique des deux théories opposées, a un prédécesseur en la personne de Kant qui, dans la « Kritik der Urtheilskraft », a précisé le problème de la façon dont, au fond, il se présente aujourd'hui. Il savait que, pour la connaissance humaine, il n'y a que deux manières d'expliquer une totalité, ou en la comprenant comme le produit de parties existant auparavant ou comme l'œuvre qui réalise un plan établi à l'avance, mais il savait aussi qu'aucune de ces deux manières ne saurait être applicable à la totalité que représente un organisme. Tandis que Kant en a seulement conclu que nous ne devons pas confondre notre mode de connaissance avec le mode d'action de la nature, M. Bergson pense pouvoir donner une solution du problème. C'est surtout sur ce point qu'il s'efforce d'aller au delà de ce que peut offrir le criticisme fondé par Kant.

✓ L'intelligence, la connaissance, n'est, d'après lui, qu'une coupe pratiquée dans une

totalité plus vaste. La vie dépasse la portée de l'intelligence. En raison de son point de vue pratique, l'intelligence s'est séparée de la grande connexité de la vie; et c'est à cette grande connexité que nous devons retourner. Mais comment pouvons-nous l'atteindre? Seulement en la vivant. Nous remarquons qu'au tour du noyau lumineux que l'intelligence peut découvrir, il y a une frange indéterminée qui se perd dans l'ombre et qui n'est d'aucune utilité dans la pratique de la vie; mais elle révèle de bien autres profondeurs que celles que connaissent le mécanisme et le finalisme¹.

Cette intuition vague devient claire, affirme M. Bergson, quand on considère plus attentivement l'évolution de la vie organique.

Dans sa grande lutte avec la matière, la vie se déroule dans plusieurs sens et s'épanouit en des types différents qui sont comme les points extrêmes de ces directions. Ainsi apparaît l'opposition entre le type plante et type animal, celui-là fixé en un lieu et dépourvu de

1. *L'évolution créatrice*, pages 49 et 50.

conscience, celui-ci mobile et doué de conscience. Ils sont partis de formes communes. Dans le monde animal, il y a encore plusieurs séries d'évolutions dont les plus remarquables sont celle qui se déroule dans le type insecte et celle qui, à travers des séries d'animaux vertébrés, aboutit au type homme. De ces deux types, l'un est caractérisé par l'évolution de l'instinct, l'autre par celle de l'intelligence. L'instinct est un simple prolongement de la croissance, une capacité de se servir des organes (les instruments organiques) d'une façon déterminée ; l'intelligence est la faculté d'inventer des instruments mécaniques. La fabrication mécanique est la fonction essentielle de l'intelligence. Aujourd'hui la vie sociale est particulièrement déterminée par la fabrication et l'utilisation d'instruments artificiels, par les découvertes qui, comme des pierres milliaires, marquent la voie du progrès et ont déterminé sa direction. Instinct et intelligence représentent donc deux solutions divergentes, également élégantes, d'un seul et même problème.

Dans la torpeur de la vie des plantes, dans l'action spontanée de l'instinct et dans l'industrie consciente de l'intelligence, l'élan de la vie s'est déployé en prenant trois voies différentes. Depuis le temps d'Aristote on a toujours commis la faute de regarder ces trois types de vie comme trois degrés successifs d'une seule et même série de développement. Mais ce n'est pas une différence de degrés qu'il y a entre eux, c'est une différence de nature. Il y a là trois directions divergentes d'une même force qui doit se diviser pour croître¹.

C'est un des caractères de la vie que, par des voies très différentes, elle puisse atteindre le même résultat. Ainsi est rendue possible la reproduction des divers types, dans des conditions différentes. La vue en offre aussi un exemple significatif si l'on compare les diverses formes de développement de l'œil¹ dans les différents animaux².

Tout cela témoigne d'un effort, d'un désir,

1. *L'évolution créatrice*, de la page 137 à la page 152.

2. *Loc. cit.*, de la page 59 à la page 94.

d'une impulsion vitale originelle, d'un élan de vie qui fait son chemin au milieu du monde de la matière et qui, dans les types multiples, aussi bien que dans les individus pris à part, emmagasine les résultats atteints en dépit des obstacles contre lesquels il se heurte continuellement. L'histoire de la vie est celle de l'expansion d'une grande réserve de force, de l'écoulement d'une source dont l'eau cherche à s'étendre dans la masse de la matière. Par elle-même la matière, ainsi que le montre ce qu'on appelle l'entropie, a une tendance perpétuelle à trouver l'équilibre absolu. La vie lutte contre cette tendance. L'évolution de la vie ne crée pas, au sens absolu ; elle est toujours conditionnée par ses rapports avec les forces et les masses matérielles. Mais dans cette circonstance à laquelle ni le mécanisme ni le finalisme n'ont fait la part assez large s'expriment une unité féconde, une plénitude infinie¹.

1. *L'évolution créatrice*, pages 59 à 94.

M. Bergson, comme on l'a vu, prend comme point de départ une opposition absolue entre l'organique et l'inorganique. Si grands que soient les problèmes qui se posent ici, on peut se demander cependant si un philosophe a raison d'adopter cette opposition comme point de départ de toute sa conception de la vie. Il y a un fait, c'est que, bien que la science soit obligée de maintenir constamment cette différence entre la vie et l'inorganique, elle n'entraîne aucune différence dans la méthode scientifique. On applique au vivant les mêmes méthodes qu'à l'inanimé, et ce n'est que pour autant qu'on l'a fait qu'on atteint quelque résultat. M. Jacques Loeb a exprimé une idée très généralement répandue lorsqu'il a dit que des difficultés d'ordre technique seules sont cause de ce qu'on n'a pas encore pu produire artificiellement de la matière vivante¹.

Mais encore que l'on reconnaisse comme justifiée la vive opposition de l'organique et

1. Jacques Loeb, *Das Leben*, 1911, p. 9.

de l'inorganique, le système de M. Bergson n'est pas mieux fondé que ceux qu'il attaque. Le rapport qu'il y a entre eux et le sien, c'est que, vis-à-vis d'un sujet comme la vie organique, ils opèrent, et c'est chose fatale, au moyen d'analogies. C'est une analogie qu'emploie le mécanisme, aussi longtemps que « les difficultés techniques » ne sont pas vaincues, quand il fait de l'organisme une machine. C'est une analogie qu'emploie la téléologie quand elle regarde les phénomènes de la vie comme répondant à un plan voulu. Mais c'est encore d'une analogie que M. Bergson se sert quand il comprend la vie comme un « élan », une poussée, un effort. Il ne se sépare de la téléologie (pour laquelle il éprouve du reste une certaine sympathie) que parce qu'il tire son analogie de la vie de l'âme spontanée, tout à fait inconsciente, au lieu de l'emprunter à la vie de l'âme clairement consciente, intelligente et calculatrice. Pour lui la vie est essentiellement de nature psychologique. Sa doctrine est une espèce de vitalisme, bâti sur la supposition qu'il y a

une force de vie particulière qui lutte contre les forces de la matière, supposition qui est plus l'expression de l'admiration et de l'étonnement que provoque le riche et puissant déploiement de la vie qu'une indication pouvant mener à une interprétation exacte de cette vie elle-même. Et lorsqu'il regarde cette force vitale comme apparentée à la vie psychique que nous trouvons en nous-mêmes, il prend, de même que la philosophie romantique de la nature, les choses au rebours ¹. La vie est un combat contre la matière, un combat qui, s'il est victorieux, conduit par degrés dans le monde de l'esprit. Il y a, dans cette explication, de la poésie, non de la science et, d'après M. Bergson, cette

1. *L'évolution créatrice*, p. 194. « Rattacher la vie soit à la conscience, soit à quelque chose qui y ressemble », telles sont ses propres expressions. Page 279 : « La vie est d'ordre psychologique ». Voir au sujet du vitalisme ma *Psychologie* (traduction française), II, 3 et mes *Mindre Arbejder* (*petits travaux*), première série, pages 40 à 50. M. Bergson n'a pas été le premier philosophe français à soutenir ces idées. Voir surtout Félix Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, page 246. Sur la façon dont la question a été traitée par les philosophes français, consulter le même ouvrage, pages 168 à 182.

explication ne doit pas non plus être scientifique. Dans le cas présent, il construit sur une analogie hardie, de même qu'il fera reposer, nous le verrons dans la suite, sa conception du monde sur une analogie qui ne trouve pas sa confirmation dans l'expérience.

M. Bergson se sépare sur deux points de la philosophie romantique de la nature qu'a donnée Schelling. Il conserve la conception mécanistique pour ce qui est de la nature inorganique. Elle est purement matérielle ; sa loi essentielle est la loi de Carnot sur la distribution de l'énergie et par suite elle tendrait constamment à l'équilibre. L'élan vital se heurte continuellement à cette tendance. D'autre part il suppose qu'il y a un développement réel dans le temps tandis que la pensée de l'évolution était, chez les romantiques, purement formelle ou purement idéale, ne consistait proprement qu'en un enchaînement systématique entre les formes de la nature, et qu'elle n'était pas l'apparition progressive, dans le temps, des dif-

férentes formes dans certaines conditions¹. Dans l'intervalle qui sépare Schelling de M. Bergson, l'idée de l'évolution a reçu le caractère réaliste qu'on ne pourra désormais lui refuser.

Dans ses deux séries de développement les plus caractéristiques, le processus de la vie a, d'après M. Bergson, conduit d'une part au pur instinct, de l'autre à la pure intelligence. Mais il croit que ces formes n'ont pas épuisé la vie. Il est possible de s'enfoncer dans la profonde continuité dont l'instinct aveugle et l'intelligence qui analyse ne sont qu'une coupure. Lorsque nous repoussons les motifs pratiques qui ont produit l'évolution et que nous mettons en œuvre notre sens désintéressé de la riche réalité de la vie, l'intuition qui, pour lui, est le point ultime de la vie psychique et dont j'ai déjà parlé, devient possible.

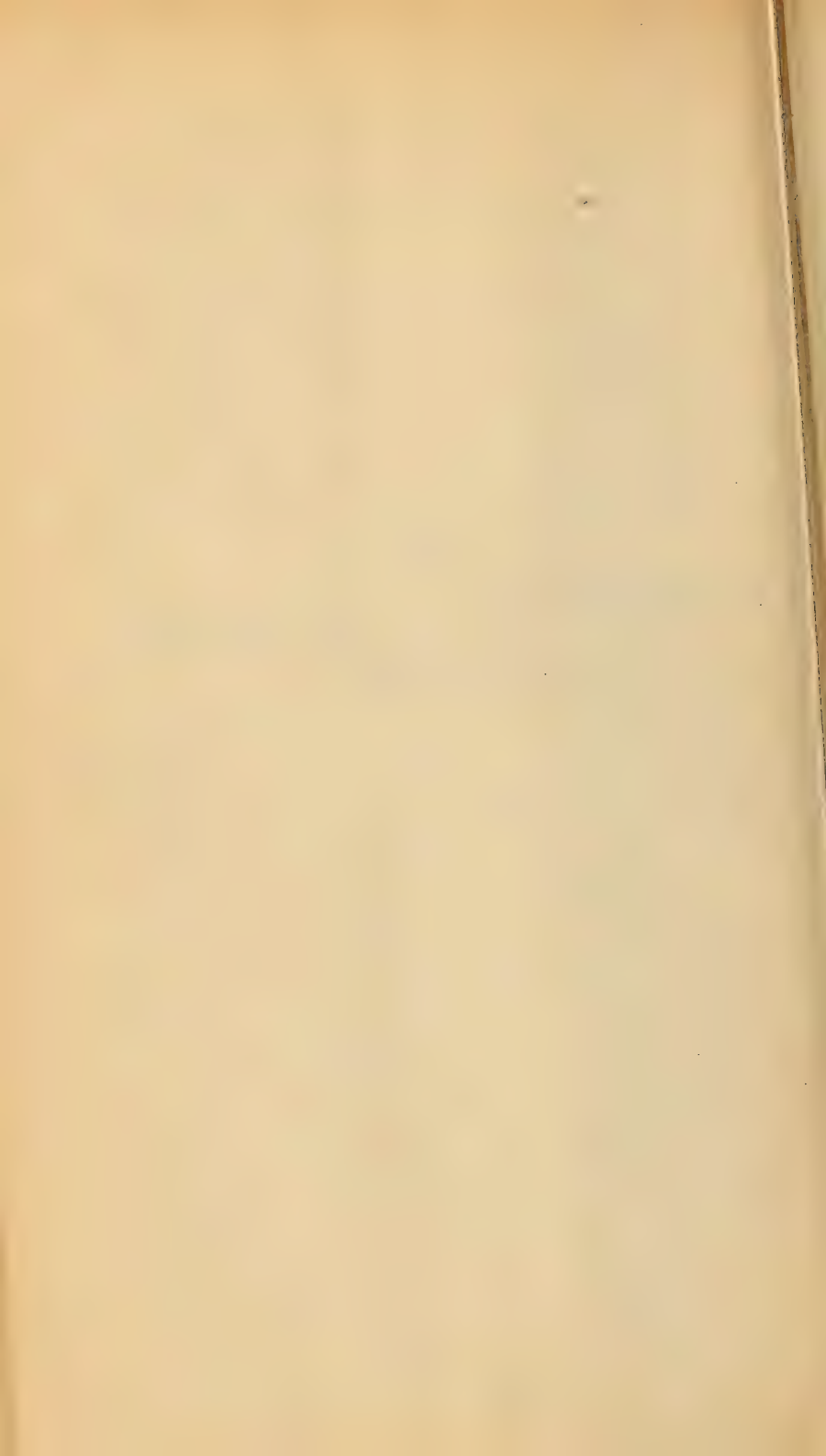
1. Sur le concept de l'évolution chez les romantiques voir mon *Histoire de la philosophie moderne* (traduction française), volume II, p. 169 et suiv. Voir aussi mon essai sur *Evolution and modern philosophy* (dans le volume « Darwin and Modern Science » Cambridge, 1909), p. 446-450.

Avant de porter un jugement final sur le concept de l'intuition de M. Bergson, j'examinerai deux questions psychologiques d'un ordre plus spécial, celles de la volonté et du rire qui, chacune à sa manière, éclaireront sa pensée fondamentale.



CHAPITRE V

LA PSYCHOLOGIE DE LA VOLONTÉ
ET DU RIRE



CHAPITRE V

LA PSYCHOLOGIE DE LA VOLONTÉ ET DU RIRE

On peut dire que c'est sur le terrain de la psychologie descriptive que M. Bergson a la plus grande importance. Il s'efforce, grâce à ses facultés de description, de nous mettre au-dessus des distinctions que des raisons théoriques et pratiques nous obligent à faire, au-dessus de l'analyse qui morcelle l'étoffe qu'est la vie, et de nous montrer la connexité individuelle de notre vie intérieure, puis de nous amener à la source à laquelle, sans que nous le sachions toujours, nous puisons constamment lorsque nous examinons les questions psychologiques. Chaque coupe remplie à cette source ne contient qu'une petite part de ce qui jaillit ; tandis

que nous puisons, le courant continue de marcher. Il est impossible de donner une idée du courant avec le contenu de ces coupes qui, d'ailleurs n'est jamais semblable; nous avons puisé à différents moments et à différents stades du courant. Cette image, quoiqu'elle ne soit pas tirée de M. Bergson lui-même, exprime un point essentiel de sa philosophie, l'affirmation d'une profonde continuité dans la vie de l'âme qui n'est point de l'unité, car il y apparaît continuellement des choses nouvelles quoique dans une connexité immédiate et dans une relation intime avec ce qui précède.

La théorie psychologique de M. Bergson est dirigée, comme on peut le voir par ce que je viens de dire, contre la division de la vie psychique en éléments isolés, partagés mécaniquement, et contre les influences de l'habitude et de la répétition.

Il ne nie pas qu'il ne puisse y avoir des isolements et des démembrements dans la vie psychique; il ne méconnaît pas non plus qu'il se forme des encroûtements et des stra-

tifications ; mais il affirme que ce sont des phénomènes superficiels et qu'aussi longtemps que la vie dure il y a un mouvement intérieur continu et connexe.

Les idées générales de M. Bergson se montrent d'une manière caractéristique dans deux parties de ses travaux qui sont d'un ordre essentiellement psychologique ; c'est pourquoi il est intéressant de les examiner ici.

On donne au concept de la volonté, dans la psychologie moderne, des acceptions très différentes. Pour quelques-uns, c'est une force mystique comme la force vitale l'est pour la physiologie ; ce qu'il y a de mieux à faire est de l'exclure de la psychologie. Pour d'autres il désigne des phénomènes psychiques très complexes et dérivés, la volonté, selon le sens qu'ils donnent à ce mot, n'étant que la faculté de dresser des plans et de prendre des résolutions qui supposent des délibérations antérieures à propos des diverses alternatives qui s'offrent au choix. Si on lui donne ce sens, elle ne doit pas avoir de place parmi les éléments psychiques. D'après une

troisième conception, que j'adopte pour ma part, la volonté comprend toute une série de phénomènes qui commencent aux premières expressions de la vie et, par les mouvements réflexes et les actes instinctifs, conduit jusqu'aux desseins, aux plans et aux résolutions¹.

D'après cette conception, il y a dans tous les états psychiques un rapport direct ou indirect avec l'action, de quelque degré et de quelque espèce que soit ce rapport, et toutes les sensations, les représentations et les sentiments reçoivent dans chaque cas particulier leur empreinte de ce rapport ; il y a donc un élément de volonté dans tous les états psychiques. La théorie de la volonté, dans M. Bergson, se rapprocherait assez de

1. Voir, en dehors de ma *Psychologie* (traduction française) (Chapitre IV et VII), mon essai, *Le concept de la volonté* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1907, p. 1-17. — J'ai déjà parlé de la position prise par M. Bergson vis-à-vis du problème de la volonté dans *La pensée humaine* (traduction française), p. 295. M. Bergson traite le problème dans *Les données immédiates de la conscience*, chapitre 3, *De l'organisation des états de conscience : la liberté*. Le titre de ce chapitre est caractéristique et indique déjà le parti qu'il prendra.

ce troisième point de vue ; mais il est chez lui un peu obscurci par la vive opposition dans laquelle il met la mémoire qui, à ses yeux, est la vie même de l'âme, et l'action, qui fait entrer l'âme en contact avec la matière.

C'est la question de la « liberté » de la volonté qui conduit M. Bergson à la psychologie de la volonté. Il affirme que toute décision ou toute résolution qui peut être véritablement appelée libre, par contraste avec ce qui est dû à des influences dominantes ou contraignantes, ou à des suggestions momentanées, doit être dans une connexité intérieure avec la vie de l'âme dans son entier. Si différentes que puissent être les unes par rapport aux autres les directions de la volonté elles sont pourtant les chaînons d'une seule et même évolution ; elles sont les stades d'une histoire. Nos expériences sont généralement continues, se succèdent en s'emboîtant et pour notre commodité nous marquons entre elles des différences purement artificielles. On ne connaîtrait pas l'histoire d'une personnalité si l'on s'en tenait à des

habitudes extérieures ou à de vagues expressions. L'observation superficielle n'aperçoit qu'une croûte plus ou moins crevassée. Même là où une pareille croûte s'est formée, elle peut se rompre lorsqu'à lieu une décision énergique de la volonté dans laquelle « s'exprime le moi fondamental », ce moi fondamental qui si souvent reste caché, mais qui fait la connexité de notre personnalité. On ne peut appeler libre que l'action qui est l'œuvre de ce moi. Toute l'histoire de la vie antérieure de l'âme agit dans la détermination de pareilles actions ; le moi d'en bas monte à la superficie et s'affirme en opposition avec les habitudes et les accidents fortuits¹. Si soudaines et si surprenantes que puissent être de telles résolutions l'observation attentive nous montrera qu'il y a eu un processus de fermentation dans les couches profondes, qu'une tension croissante de la vie

1. Ce que M. Bergson appelle « le moi fondamental » ou « le moi d'en bas » répond tout à fait à ce que j'appelle « le moi réel ». Voir ma *Psychologie* (traduction française), quatrième édition, 174-176, 395-407-417.

de la pensée et du sentiment a précédé dans laquelle les actions en apparence sans motif trouvent leur explication. Notre caractère, c'est nous, et nos actions sont libres quand elles y ont leurs racines. Les actions libres, prises dans ce sens sont rares, et la liberté a beaucoup de degrés. La plupart de nos actions quotidiennes sont dues à des suggestions du moment ou à des habitudes; les grands déploiements d'énergie sont réservés aux situations décisives et même, lorsque toute notre personnalité devrait vibrer, nous restons souvent inertes et endormis.

L'idée qu'a M. Bergson de la « liberté » appliquée à la volonté s'accorde avec la définition qu'a donnée Spinoza : « On appelle libre ce qui existe en vertu des nécessités de sa propre nature et ce qui est déterminé à l'action par soi-même seulement. » La liberté, dans ce sens, n'est pas en opposition avec la nécessité.

Néanmoins M. Bergson argumente à la fois contre les « erreurs du déterminisme » et contre « l'illusion de ses adversaires ».

L'erreur des déterministes consisterait en ce qu'ils pratiquent une coupure mécanique et extérieure entre la cause et l'effet, et en ce qu'ils font apparaître les divers motifs les uns en face des autres comme des éléments réciproquement indépendants et isolés. C'est à la « psychologie de l'association » anglaise qu'il pense ici ; et sa critique ne vise pas toutes les théories qui admettent la valeur de la loi de causalité dans la vie de la volonté. Il accepte lui-même cette loi et justement lorsqu'il emploie le concept de la liberté comme l'expression de la connexité intérieure du caractère. Il assure qu'il est dangereux de définir le concept de « liberté », car en le faisant on ne peut s'empêcher de devenir déterministe, et il ne voit pas qu'il l'a lui-même défini par l'usage qu'il en a fait. Il trouve que « l'illusion » des indéterministes consiste en ce qu'ils supposent des commencements absolus aux actes volitifs et par suite les font sortir de la connexité qui les unit à toute la vie de l'âme. C'est toujours le même adversaire qu'il combat ici comme ailleurs.

M. Bergson a naturellement raison lorsqu'il écrit que les actions humaines ne peuvent pas être prévues avec la même certitude que les phénomènes astronomiques par exemple. Et également avec raison, il met cette vérité en relation avec cet autre fait que la répétition ne peut pas être démontrée à un même degré dans le domaine spirituel et dans le domaine matériel. De là vient, en grande partie, que nous ne connaissons et ne comprenons les états d'âme précédents que par leur influence sur les suivants ; c'est surtout lorsque nous devons pénétrer les états d'esprit des autres que nous nous adressons à leurs résultats. Nous sommes en moins bonne position que le romancier qui peut savoir à l'avance à quels résultats conduira le développement des caractères qu'il crée. Il nous faut vivre nous-mêmes l'état d'esprit des autres pour savoir ce qu'il contient et comment serait-ce possible quand eux et nous nous avons chacun notre personnalité ? Et encore si nous y parvenions, nous n'aurions pas le temps de prévoir, puisque nous ne

pouvons pas abrégé, mais qu'il nous faut adhérer à tout jusqu'à ce qu'arrive le moment de la décision.

L'interprétation d'un tout autre phénomène psychologique se rattache aussi pour M. Bergson à sa pensée fondamentale sur l'opposition entre la vie intérieure réelle et les formes et les habitudes extérieures que produisent les relations sociales et les nécessités pratiques de la vie. Il s'agit du rire et du comique qui font le sujet d'un petit volume, *Le Rire. Essai sur la signification du comique* (1900).

Entre la nature et nous, oui, entre la vie de notre propre âme et nous-mêmes, il y a comme un voile parce qu'il nous faut travailler à notre propre conservation et satisfaire aux règles générales de la société. Il nous faut attacher de l'importance à quelques propriétés extérieures, au rapport entre les choses et entre les choses et nous-mêmes. La langue augmente encore l'extériorité et le mécanisme en créant des mots pour chaque particularité. Nous ne nous trouvons pas

face à face avec les choses et les êtres dans leur nature vraie et individuelle. Nous ne voyons pas les choses mêmes, mais le plus souvent nous nous contentons de lire les étiquettes qu'elles portent. Et il n'en est pas ainsi seulement pour les objets extérieurs ; chose pareille a lieu pour les états psychiques qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont de plus intérieur, de plus personnel, de plus originel.

Heureusement que l'art peut soulever ce voile et nous montrer l'existence dans son originalité primitive. Car l'art est une œuvre de l'âme qui a pu se délivrer des nécessités pratiques et de leurs effets. Ce sont surtout les grands tragiques qui nous découvrent les ultimes profondeurs de la vie de l'âme. A l'aide de leurs propres expériences, ils peuvent lire dans les replis intimes de l'âme des autres hommes. Ils n'ont pas besoin d'avoir vécu eux-mêmes les sentiments et les actions qu'ils décrivent. Mais ils ont observé en eux des virtualités qui, si elles se réalisaient formeraient des caractères.

tères tels que ceux qu'ils enfantent. Par là ces personnages deviennent des parties réelles d'eux-mêmes et, comme dans une vision, ils voient la réalité dans toute son individualité.

Ce que l'art tragique atteint positivement et directement, l'art comique l'atteint négativement et indirectement.

Le comique bâtit essentiellement sur l'observation des autres hommes. Même s'il le cherchait il ne trouverait en lui-même rien de risible, car nous ne sommes risibles que par le côté de notre personnalité qui se soustrait à notre conscience. Et chez les autres hommes il ne peut exploiter que la conduite extérieure, la superficie qui est plus ou moins commune à plusieurs individus. Si le comique pénétrait dans la vie intérieure de son modèle, s'il atteignait les mouvements intérieurs qui ont lieu au-dessous de l'écorce et qui sont continuellement arrêtés par elle, c'en serait fini du sens comique. Le comique a son essence et sa signification comme réaction sur tout ce qui est habituel, mécanique, impersonnel dans la

vie humaine. C'est pourquoi ce n'est pas de l'art pur et pourquoi aussi il n'a pas le caractère désintéressé de l'art. Il contient toujours une arrière-pensée; il veut redresser et éclairer.

Le comique fait une œuvre sociale. Il est conditionné par la vie sociale. Le rire n'est jamais que le rire d'un groupe. Le risible consiste dans l'opposition avec les habitudes et les idées d'une société plus ou moins étendue. Et pourtant il est tout à fait certain que c'est en grande partie la société elle-même qui produit la raideur, l'encroûtement, objet du rire. La société demande bien que certaines règles et certaines formes extérieures soient observées de tous en sorte qu'elle en arrive à anéantir la personnalité des gens. Mais d'un autre côté elle n'est pas satisfaite de voir les hommes devenir de pures machines et de purs êtres d'habitude en qui disparaît l'activité personnelle de sorte qu'il n'y a plus de nouveaux problèmes ni de travail dans de nouvelles directions. C'est pourquoi le comique, au service de la société, est un instrument social.

On voit donc comment la pensée essentielle de M. Bergson apparaît encore dans sa théorie sur le rire qui découvre le désaccord entre le mécanisme et la personnalité, entre l'écorce et le noyau, entre le pétrifié et le mouvant.

Il y a encore dans le risible un élément dont parle M. Bergson, mais auquel, à mon avis, il n'accorde pas une assez grande importance, quoique ce soit le point essentiel. C'est que le risible suppose la rupture soudaine d'une connexité. Il ne fait pas la part assez large à l'effet de contraste. Le contraste n'est pour lui qu'une condition qui sert à éveiller l'attention. L'expérience montre pourtant qu'il faut une attente plus ou moins consciente qui soudain se résout en rien. Le comique est l'inverse du sublime. Dans le comique il y a un contraste de haut en bas. dans le sublime un contraste de bas en haut. Là une attente se dissout; ici nous sommes enlevés en dessus de nous-mêmes¹.

M. Bergson ne suppose qu'une seule forme

1. Voir ma *Psychologie* (traduction française), VI, E, 9.

de ce contraste, celle qui va de haut en bas. Lorsqu'un homme s'approche de nous, nous nous attendons à voir quelque chose de vivant, quelque chose d'individuel, quelque chose de nouveau; mais si à la place nous trouvons une machine, une répétition morte du passé, de son passé ou de celui des autres, la déception éprouvée provoque le rire.

Les exemples spéciaux cités par M. Bergson peuvent être interprétés dans le même sens. Quand des cérémonies sans contenu ou quand des répétitions produisent un effet de rire, c'est parce que l'attente se résout en rien. Le meilleur exemple de cela est peut-être le comique produit par la ressemblance entre deux personnes; Pascal l'avait déjà remarqué et M. Bergson s'en empare avec raison comme d'un argument en faveur de sa théorie. « La vie bien vivante, dit-il, ne devrait jamais se répéter. Là où il y a répétition, similitude complète, nous soupçonnons toujours du mécanisme fonctionnant derrière le vivant. Analysez votre impression

en face de deux visages qui se ressemblent trop ; vous verrez que vous pensez à deux exemplaires obtenus avec un même moule, ou à deux empreintes du même cachet, ou à deux représentations du même cliché, enfin à un procédé de fabrication industrielle. Cet inflexissement de la vie dans la direction mécanique est ici la vraie cause du rire. » Mais cet exemple dépasse la théorie de M. Bergson ; car, dans de tels cas, ce n'est pas l'association d'idées qui est décisive. Ce qui l'est, c'est le passage même d'un visage à un autre ; on est déçu parce qu'on s'attend à voir un autre homme. Pascal insiste avec raison sur le fait que chaque visage vu séparément ne provoquerait pas le rire ; c'est la comparaison qui en est la cause.

A d'autres points de vue aussi il apparaît que la théorie de M. Bergson ne s'applique qu'à un seul groupe de faits.

Il ne connaît que le rire qui humilie, qui est une expression d'amertume et de moquerie. Celui qui rit, dit-il, s'affirme plus ou moins orgueilleusement lui-même, et ten-

drait à considérer la personne d'autrui comme une marionnette dont il tient les ficelles. Dans cette présomption nous démêlerions d'ailleurs bien vite un peu d'égoïsme et derrière l'égoïsme lui-même quelque chose de moins spontané et de plus amer.

Mais c'est là seulement un cas spécial, Nous rions bien aussi lorsque soudain nous éprouvons du soulagement même s'il n'y a rien autre, lorsque tout d'un coup nous nous apercevons que ce que nous avons cru un obstacle ou une pression n'est rien. Et nous pouvons rire avec sympathie pour celui dont nous rions, en sympathie avec le trait ou l'action qui provoque le rire. Nous pouvons aussi rire de nous-mêmes et nous voyons bien, dans de pareils cas, que M. Bergson n'a pas tout à fait raison en affirmant que nous ne sommes risibles que parce que, en nous-mêmes, échappe à notre attention. M. Bergson n'a parlé que du rire de la moquerie ; il a négligé le rire de l'humour.

Et lorsque M. Bergson déclare que le rire est toujours le rire d'un groupe il faut

faire remarquer qu'il n'est pas absolument nécessaire que ce soit un groupe véritable. Le rire peut supposer un appel à la vérité, à l'honnêteté et à la justice, même si elles ne doivent être réalisées que dans une société idéale, et il peut être l'expression tantôt de la moquerie, tantôt de l'humour dans un homme qui est seul dans son temps et pourtant ne se sent pas seul¹.

Il y a aussi, dans la théorie de M. Bergson, quelque chose qui ne me semble pas parfaitement juste lorsqu'il oppose si nettement l'art tragique à l'art comique. Ne nous donnent-ils pas l'un et l'autre la réalité de la vie? On peut nommer la vie une tragédie et une comédie, ainsi que l'a dit Platon, et c'est quelquefois les deux en même temps. Et si l'art doit découvrir la réalité, qui est toujours individuelle, il faut prendre la réalité à la fois dans ses limitations et dans son étendue, dans son extériorité et dans son intériorité. Toute existence individuelle com-

1. Voir l'exposé détaillé de cette idée dans ma *Psychologie*, VI, E, 9 (traduction française).

prend l'une et l'autre; il faut donc un art double pour soulever le voile qui nous la cache.

Lorsque, de plus, M. Bergson enseigne que « l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité pour nous mettre face à face avec la réalité même », le sens qu'il donne à l'art nous rappelle le sens qu'il donne à la philosophie en opposition avec la science qui analyse et qui abstrait, et nous sommes amenés à nous demander quels sont les rapports entre l'art et la philosophie. Par là nous revenons encore au concept d'intuition.



CHAPITRE VI
ESSAI DE MÉTAPHYSIQUE



CHAPITRE VI

ESSAI DE MÉTAPHYSIQUE

La division du travail s'opère partout jusque dans la philosophie. Les divers problèmes s'éloignent de plus en plus les uns des autres et peut-être qu'un jour ils n'auront de commun qu'un type général, type dont l'origine elle-même sera un nouveau problème. La psychologie, la théorie de la connaissance et l'éthique ont chacune leur point de départ différent ; il s'agit alors de savoir si les séries de pensées qui en découlent peuvent être en harmonie lorsqu'elles se rencontrent. Pour M. Bergson, ce n'est aucun des problèmes appartenant aux différentes branches de la philosophie nommées ci-dessus qui est central ; c'est au contraire un problème qui a été mis à l'arrière-plan par les philoso-

phes critiques et positivistes, non parce qu'il doit disparaître, mais parce qu'il est lié à une difficulté particulière et parce que son étude suppose qu'on a, au préalable, examiné ces diverses parties de la philosophie. C'est le problème de l'existence, problème cosmologique ou métaphysique. M. Bergson s'y jette hardiment. De même que Faust, il n'est pas satisfait de ce qu'il peut savoir tant qu'il n'a pas résolu l'énigme du monde. Il souhaite comme lui « de découvrir et de comprendre la force qui agit au cœur du monde, l'ultime solution de toutes les énigmes ». Pour atteindre ce but, Faust s'est adonné à la magie ; M. Bergson invoque l'intuition. C'est aussi avec son aide qu'il cherche à résoudre l'opposition entre la vie, particulièrement la vie personnelle, et le mécanisme, opposition qui est sa pensée fondamentale. L'intuition nous met au-dessus de cette opposition.

Dans une communication faite au congrès de Bologne, en 1911, M. Bergson a dit. **U**n philosophe digne de ce nom n'a jamais

dit qu'une seule chose : encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement. Et il n'a dit qu'une seule chose parce qu'il n'a vu qu'un seul point : encore fut-ce moins une vision qu'un contact¹. M. Bergson exprime certainement ici ce que lui a enseigné sa propre expérience de penseur. Tout ce qu'il a écrit tourne, comme nous l'avons pu voir, autour d'une pensée essentielle et de la solution du problème qu'elle contient. Et l'on apprend, par les expressions de son style et par ses images, par son continuel retour à ce même point, par sa lutte contre la langue et les concepts, qu'il lui coûte tant d'effort de conserver et d'exprimer, ce qui est pour lui le centre du monde de la pensée. La grande et vaste influence qu'il a exercée lui vient, dans ce qu'elle a de meilleur, de cette partie de sa philosophie. Il faut espérer qu'elle aura plus d'action que n'en a eue la méprise qu'on a faite lorsque croyant,

1. *L'intuition philosophique* (Revue de métaphysique et de morale), 1911, p. 813.

d'après lui, que le travail scientifique ne conduit pas au sommet de la connaissance, on l'a méprisé et on s'est abandonné à la contemplation rêveuse. M. Bergson, pour représenter sa pensée fondamentale et pour atteindre l'indépendance à l'égard de tous les systèmes, a dû lui-même travailler opiniâtement ; pour arriver à son but, il a dû traiter une série de questions plus spéciales sur lesquelles il a jeté une vive lumière. Son œuvre, surtout comme psychologue descriptif, a été excellente. Mais la psychologie n'est pour lui que le fondement qui sert de base à l'intuition métaphysique.

L'intuition est donc une contemplation ou, comme le dit M. Bergson, une vue, un contact. Et ce n'est d'abord qu'une image de notre propre vie intérieure qu'elle nous apporte. Comment pouvons-nous donc en tirer une doctrine, une théorie ? L'intuition ne nous révèle qu'un côté ou qu'une partie de l'existence. Comment alors, grâce à elle, parviendrons-nous à une conception qui embrassera l'existence tout entière ?

M. Bergson ne se pose pas nettement cette question ; et, pourtant, c'est de la possibilité même de la métaphysique qu'il s'agit. Mais il est clair qu'il ne prend pas, comme Hegel, la voie de la déduction dialectique ni celle de la construction. Alors quel autre chemin mène de la partie au tout ? Il ne reste que celui qu'avait déjà indiqué Leibniz quand il avait affirmé que toute métaphysique était fondée sur l'analogie, Kant, avec des procédés plus critiques, a dû le prendre, de même que M. Bergson, ainsi que je l'ai montré dans mon livre de *La pensée humaine*¹.

M. Bergson reproche à tort aux systèmes philosophiques de décider, dès l'abord, qu'une partie de l'existence représente toute l'existence. C'est une chose fatale à n'importe quel système. à n'importe quelle métaphysique, et il n'a pu lui-même échapper à ce qu'il regarde comme un vice de la pensée. Son intuition nous montre notre vie intérieure comme un perpétuel

1. Traduction française, p. 318-322.

déroulement, une tendance, une nouvelle création. Ce que nous trouvons ainsi dans la profondeur la plus intime de la réalité que nous sommes nous-mêmes devient un type, un modèle, d'après lequel nous nous représentons toute autre réalité quand nous nous élevons au-dessus de la manière de voir les choses, pratique, nécessaire, mais extérieure. Une autre réalité ne peut différer que par degrés de celle que l'intuition nous montre en nous-mêmes. Il y a, au fond de tout, une aspiration, un désir, un élan. Le noyau de l'être n'est pas une existence morte, mais un devenir, un déroulement, une tendance. Dans *L'évolution créatrice*, M. Bergson a voulu montrer, pour se servir de ses propres expressions, que « le Tout est de même nature que le moi. et qu'on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même ¹ ».

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, VIII, p. 341. *Intoduction de la Métaphysique* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1903), p. 35. Dans plusieurs endroits de *L'évolution créatrice* l'emploi de l'analogie est significatif; voir par exemple p. 109 et suiv., 250, 278-281, 387. Dans *La percep-*

La méthode de M. Bergson n'est pas uniquement intuitive ; l'intuition n'est que le premier pas, l'analogie doit faire les suivants. Les analogies peuvent être très fécondes pour la science ; elles peuvent conduire à des découvertes et à de nouveaux points de vue ; mais elles ne prouvent rien¹, surtout quand elles ne servent pas à éclairer des investigations à l'aide d'investigations appartenant à un autre domaine, mais quand elles doivent expliquer l'existence totale et qu'aucune confirmation de l'expérience, aucune vérification, ne peut en assurer la valeur. En vérité, toutes les idées métaphysiques sont fondées sur des analogies plus ou moins hardies ; mais alors ces conceptions sont à la limite du monde de la pensée et de celui de la poésie.

tion du changement, p. 7-9, M. Bergson reproche aux philosophes de construire leurs systèmes sur une seule partie, ou un seul côté de l'existence et il pense éviter cette faute en s'enfonçant dans notre perception immédiate, celle d'où sont issus finalement tous nos concepts en lutte les uns avec les autres.

1. Voir, pour l'analogie et sa signification, *La pensée humaine* (traduction française), pages 183 et suiv., 313 et suiv.

Examinons de plus près comment M. Bergson applique ses intuitions et ses analogies. Dans sa conception de la nature, il met, comme nous l'avons vu, la vie dans une complète opposition avec l'inanimé. Il insiste sur le caractère historique de la vie. Le nouveau est toujours lié à l'ancien, mais peut cependant paraître dans une opposition inattendue avec ce qui a précédé de sorte que les prédictions sont impossibles. Les lois physiques et chimiques ne sont que des conditions et des limites de la vie ; elles n'en donnent pas la raison. Et lorsque la science de la nature emploie de plus en plus des procédés purement mathématiques tandis que, d'un autre côté, la vie, quand nous pénétrons en elle, présente une analogie, qui est peut-être plus qu'une analogie, avec la vie de notre âme, la mathématique et la psychologie se trouvent en lutte l'une vis-à-vis de l'autre pour donner une explication du monde. La mathématique repose sur l'hypothèse que les mêmes éléments et les mêmes rapports se répètent, la psychologie au con-

traire nous montre un accroissement, une évolution qui peut, avec raison, être appelée une nouvelle création. Pour M. Bergson, « l'idée de création se confond avec celle d'accroissement ». Nous connaissons cet accroissement ou cette création directement par notre vie psychique, mais c'est la marque particulière de tout ce qui vit dans sa lutte continuelle contre la tendance de la matière à finir dans un équilibre absolu. « Si, écrit M. Bergson, je considère le monde où nous vivons, je trouve que l'évolution automatique et rigoureusement déterminée de ce tout bien lié est de l'action qui se défait, et que les formes imprévues qu'y découpe la vie, formes capables de se prolonger elles-mêmes en mouvements imprévus, représentent de l'action qui se fait. Or, j'ai tout lieu de croire que les autres mondes sont analogues au nôtre, que les choses s'y passent de la même manière. Et je sais qu'ils ne se sont pas tous constitués en même temps, puisque l'observation me montre, aujourd'hui même, des nébuleuses en voie de concentration. Si,

partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse, soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas mystère ; nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement. » « Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. Alors l'absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure¹. »

De ce qui est saisi dans l'intuition, M. Berg-

1. *L'évolution créatrice*, pages 270 et 323. La définition de la création comme accroissement se trouve à la page 262.

son descend comme on le voit, par la voie de l'analogie, jusqu'à la nature matérielle dont l'effet est une tendance à l'équilibre, et de là il revient au centre du monde comme l'expression de la vie la plus concentrée. La physique, la biologie, la psychologie et la théologie s'unissent pour donner une base à cette intuition synthétique. C'est le point suprême de la philosophie de M. Bergson.

Il me faut retourner en arrière pour chercher en partant de quel fondement M. Bergson est arrivé à cette conclusion. Nous trouvons à l'origine le reproche qu'il adresse à toute science et à toute philosophie, la moderne aussi bien que l'ancienne ; il les accuse de penser que l'on peut expliquer le mouvement par le repos, le changement par l'immuable, le vivant par l'inanimé. A son avis, cette idée a produit une habitude intellectuelle dont nous ne pouvons nous délivrer que par un acte de volonté, par un saut dans une vue immédiate qui nous permette de percevoir les pulsations de la vie qui ne bat pas seulement en

nous, mais dans toute l'existence. M. Bergson pense que la conception de Zenon qui comprenait le mouvement comme le résultat d'états immobiles est classique, qu'elle est typique pour la science en cela qu'elle doit toujours comprendre le temps comme la somme d'instantanés indivisibles de même qu'elle comprend la nature comme une somme d'atomes indivisibles aussi.

En portant ce jugement, il me semble avoir tort. La conception antique avait certainement une tendance à mettre l'invariable au-dessus du variable et à croire qu'on ne pouvait pas fonder une science de ce qui change. Mais la pensée et la science moderne, avec Giordano Bruno et Galilée, se sont établies dans le monde même du changement et se sont donné pour tâche de découvrir les lois du mouvement et de l'évolution. Le repos même a été compris comme un mouvement minimal ou potentiel. Toutes les lois de la nature que la science contemporaine a découvertes sont des lois du mouvement et le grand rôle que joue le

concept de l'évolution prouve une toute autre tendance que celle de l'antique doctrine de l'immutabilité. Les éléments ou les formes fixes devant lesquelles on s'arrête au préalable ne sont que des stations, des lieux de repos et non des lieux éternels. Ni la multiplicité, ni l'unité, ni la discontinuité, ni la continuité ne peuvent exprimer l'action de la pensée et la nature de l'existence ; elles ne sont que des abstractions. Le véritable travail de la pensée, de même que tout ce que nous pouvons imaginer de la nature de l'existence, révèle une lutte continuelle entre la continuité et la discontinuité, un perpétuel balancement entre l'une et l'autre, sans que l'une puisse être dérivée de l'autre.

M. Bergson croit voir la raison de l'importance qu'accorde l'intelligence aux éléments invariables dans le fait qu'elle se trouve au service de la vie pratique. Il est, dans la façon dont il comprend la connaissance humaine, nettement pragmatiste¹. Mais il

1. Voir sur le pragmatisme *La pensée humaine* (traduction française), 272-274.

rompt avec le pragmatisme et avec les manières de voir scientifiques quand il passe à sa propre philosophie qui demande l'intuition et met au-dessus de tout la perception immédiate. Pour lui le problème de la philosophie est de conduire à l'intuition en se plaçant au-dessus du discontinu et du morcelé.

Mais comment cela devient-il possible lorsque, ainsi que M. Bergson l'a répété plusieurs fois, on peut bien aller de l'intuition à l'intelligence et à l'analyse, mais pas de l'analyse à l'intuition, de même qu'on peut aller du mouvement au repos, mais pas du repos au mouvement? Il faut pouvoir suivre ces deux voies, rendre l'intuition plus précise par l'analyse et, au moyen d'une nouvelle intuition, rassembler ce que l'analyse a séparé. Comme nous l'avons vu ci-dessus, l'intuition que nous avons nommée concrète, l'intuition analytique et l'intuition synthétique exercent une action continuelle les unes sur les autres. M. Bergson finit dans un dualisme entre l'intuition et l'analyse qui ne peut être surmonté que par un acte con-

152
151
150
149
148

centré de la volonté auquel il fait appel et qu'il cherche à provoquer par l'art qu'il déploie en le décrivant.

Lorsque nous réussissons à atteindre une pareille intuition, tout devient pour nous vie et mouvement, selon M. Bergson, tout ce qui est mort et immuable disparaît; nous nous sentons attirés, soulevés, portés. « Nous vivons davantage, et ce surcroît de vie amène avec lui la conviction que les plus graves énigmes philosophiques pourront se résoudre ou même peut-être qu'elles ne doivent pas se poser, étant nées d'une vision figée de l'univers¹. »

Mais, aussitôt que nous nous réveillons de l'intuition, surgit un nouveau problème; quel est le rapport de cet état sans problème à celui qui en est rempli? Pourquoi y a-t-il une différence entre l'intuition et l'intelligence, entre la conviction et la preuve? Dans l'état même d'intuition on oublie qu'il existe des états spirituels de tout autre

1. *La perception du changement*, page 36.

espèce ; mais ceux-ci réapparaissent de nouveau et ils ne trouvent pas leur explication dans l'intuition même qui, en eux, a justement des ennemis.

La différence entre les deux états, celui dans lequel les problèmes se lèvent et celui dans lequel ils font place à une intuition immédiate ou voulue, décèle une unité primitive quand on réfléchit que la nature de l'esprit humain apparaît également dans les deux états. M. Bergson et le pragmatisme ont tort quand ils déclarent ne pas trouver l'essence de la personnalité dans les investigations scientifiques aussi bien que dans l'intuition immédiate. Même les méthodes que crée la science et les voies pratiques que la vie nous oblige à prendre sont conditionnées par la nature de l'esprit humain et, en dehors de lui, seraient incompréhensibles. Ce fait se révèle déjà d'une façon purement biologique dans le rapport étroit qu'il y a entre l'organe et la fonction. Nous sommes ainsi constitués, et psychologiquement, et pour ce qui est de la théorie de la

connaissance, que nous ne savons quelque chose de l'organe qu'au moyen de la fonction. Ce n'est qu'à travers des études sur la manière dont l'investigation et l'action opèrent que nous apprenons à connaître la nature de l'esprit. Nous nous privons de cette connaissance lorsque, à l'avance, nous nous plaçons hors de la vie de l'action et de la recherche qui, pourtant, appartient aussi à la vie¹.

Et en quelle langue pourrait s'exprimer le contenu de l'intuition quand l'intuition est en opposition absolue avec l'intelligence et « que l'entendement seul a un langage ?² » L'intelligence ne peut nous aider puisqu'elle est devenue l'esclave de la vie pratique. Comme nous l'avons vu en commençant, M. Bergson a des idées très nettes à cet égard et il cherche, par des comparaisons,

1. Voir pour de plus amples développements sur ce point mes conférences à Helsingfors sur *Le principe de la personnalité dans la philosophie* (Personlighetsprincipen i filosofien), Stockholm, 1911, pages 7 à 35, et mon étude : *La culture de l'esprit, Mindre Arbejder* (petits travaux), troisième série, pages 4-6,

2. *L'évolution créatrice*, page 280.

qui chacune prise à part est boiteuse, mais qui toutes tendent dans le même sens, à provoquer l'effort de volonté, la concentration qui est nécessaire pour entrer dans l'intuition. Il peut représenter brillamment ces démarches de l'esprit; mais ce n'est pas son seul mérite. Il a raison de dire que toute action de l'esprit qui est profonde, sur le terrain intellectuel comme sur les autres, à proprement parler arrive toujours indirectement par un réveil de l'activité personnelle. Et dans la science aussi il peut être important d'avoir une image totale, une perception d'ensemble d'une connexité. Ici l'imagination se met au service de la science. Mais l'imagination scientifique se distingue en ceci de l'imagination littéraire qu'elle n'est pas une conclusion absolue, mais qu'elle sert toujours de base et d'introduction à de nouvelles réflexions, tandis que l'image artistique a sa valeur et son but en elle-même. C'est pourquoi l'intuition de M. Bergson est de l'art et non de la science. Il trouve qu'il y a une analogie entre l'art et l'intuition philosophi-

que et il y revient maintes fois¹. Mais c'est plus qu'une analogie quand l'intuition apparaît en opposition violente avec la réflexion comme le représente M. Bergson. Et, en tout cas, il n'y a aucune solution des problèmes ; au contraire il arrive, comme nous l'avons fait remarquer, qu'en passant à l'intuition nous passons à un état sans problèmes.

C'est finalement l'opposition entre la science et l'art qui caractérise la philosophie de M. Bergson. C'est la même opposition qui existe entre le dimanche et les jours de la semaine, entre la poésie et la prose. Mais telle est cependant la vie : elle se meut entre des oppositions, et une pensée courageuse garde sous les yeux ces oppositions justement parce que toutes deux appartiennent à la vie. Il s'agit, dans la prose, de trouver le filon caché de la poésie, et dans la poésie de ne pas oublier que nous retournerons à un moment donné à la prose de la vie.

1. *L'évolution créatrice*, page 192. — *La perception du changement*, p. 9-13, 36 — *L'intuition philosophique* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912), p. 287.

Il y a une poésie du travail de la pensée que le pragmatisme a des tendances à nier, et qui, le plus souvent, agit comme une puissance d'animation intérieure. Sur les sommets seulement, elle prend son vol et cherche à trouver son expression. Mais cette poésie ne se révèle qu'au travailleur.

Sur les points où l'intuition a un rôle dans la philosophie de M. Bergson, non seulement il franchit la limite entre la pensée et la poésie, mais aussi la limite entre la philosophie et la théologie. Comme nous l'avons vu plus haut, pour lui, le concept de Dieu est en même temps la source ou le centre d'où part l'évolution du monde. Sur tous les terrains, dans tous les systèmes du monde, quoique plus directement dans l'évolution de la vie, il y a ainsi une origine de l'activité et de la vie. L'opposition qui d'ailleurs joue un si grand rôle dans sa philosophie, l'opposition entre la vie et la matière, est reléguée au second plan. Cette opposition appartient au problème qui, pour l'intuition suprême, est injustifié et sans fondement.

Un philosophe doit toujours se garder d'employer des expressions théologiques. Aux dogmes théologiques répondent, dans la philosophie, des problèmes, et il suffit de penser le concept de Dieu (ce qu'on ne fait pas dans le moment de l'intuition) pour voir qu'il contient le plus grand problème de tous, celui de savoir jusqu'où le dernier fondement de la valeur, du bien, peut être identifié avec le dernier fondement de la réalité que nous montre l'expérience. On n'a pas le droit de mettre de côté ce grand problème. Et il est rendu plus aigu parce que la série des valeurs (série de moyens et de buts), et la connexité de la réalité (la série des causes et des effets), chacune respectivement, sont infinies. On peut toujours penser qu'il y a de plus hautes valeurs, des causes plus profondes et des effets plus éloignés dans l'avenir. Vis-à-vis des problèmes qui, toujours de nouveau, se posent à nous, une intuition peut ne signifier qu'une station préalable. Ce n'est que par un acte de foi, foi dont il appartient à la philosophie de

rechercher la nature psychologique et les conditions, que l'on suppose l'existence d'une harmonie entre les séries de valeur et de causes¹.

M. Bergson a voulu, à l'apogée de l'intuition, unir la physique, la biologie, la psychologie et la théologie. Il croit avoir le droit de se servir du mot de création pour désigner le continuel afflux de nouveaux phénomènes dans les divers domaines. Mais pour lui création signifie la même chose qu'accroissement et il se représente l'évolution du monde en analogie avec la source d'un fleuve. Or la source elle-même est bien le fleuve, la première partie du fleuve qui en sort!

En réponse à une critique faite dans un périodique rédigé par les jésuites, M. Bergson affirma néanmoins que sa philosophie conduit à « l'idée d'un Dieu créateur et libre ». A cela on répondit avec raison que pour la théologie catholique, Dieu n'est pas

1. Voir à ce sujet ma *Philosophie sur la religion* (traduction française), p. 124, 320-324, 355.

seulement une source d'où jaillit un fleuve ; Dieu ne se déploie pas dans un monde, mais il le fait apparaître au moyen d'une création d'une tout autre espèce que celle que M. Bergson désigne par ce mot¹.

La philosophie en vérité fait mieux et rend à la vie de l'esprit le meilleur des services lorsqu'elle suit sa propre voie et traite des problèmes religieux selon ses propres méthodes. De la sorte on peut calculer et voir jusqu'où, sur les terrains limites, on arrive par des voies purement humaines. Un travail de ce genre doit toujours être repris à nouveau. On ne saurait conclure un pareil examen de la pensée tant que l'expérience apporte de nouveaux phénomènes, de nouveaux problèmes et de nouvelles situations. Il y a de temps en temps un achèvement, un moment de repos préalable pour s'orienter avant que l'on ne se remette au travail. Mais cet achève-

1. Voir la citation de M. Edouard Le Roy dans son livre *La Philosophie Nouvelle, Henri Bergson* 2^e éd., p. 202, et *Les Annales de philosophie chrétiennes*, mars 1912.

ment n'est pas une conclusion. Il demeurera toujours quelque chose en dehors du cercle que nous fermons. Le mot de Gœthe s'applique ici : « Nie geschlossen, oft geründet. »

« L'intuition » de M. Bergson se sépare des précédents essais faits dans le même sens en cela que c'est une intuition du mouvement, du changement, de la vie, de l'évolution. Et il insiste même constamment sur le fait que ce n'est pas un individu isolé qui peut nous conduire aux intuitions grâce auxquelles la pensée atteint ses conclusions; il faut le travail de beaucoup de penseurs de différents côtés. Et les intuitions qui ont le plus de valeur sont celles qui ont passé à travers le purgatoire de l'entendement quoique de là un bond soit nécessaire pour atteindre de nouveau l'intuition.

Un philosophe de quelque importance est toujours à la fois un symptôme des tendances d'une époque et un des facteurs qui déterminent ces tendances. En raison des

éléments artistiques qu'elle contient, la philosophie de M. Bergson a peut-être son plus grand intérêt en ce qu'elle est une expression consciente d'un courant qui, dans notre temps, est né de ce qu'on n'a pas été satisfait de l'apport de l'experimentalisme et du rationalisme. Ayant la rare faculté de rendre d'une façon artistique les choses de l'esprit, ayant médité et travaillé d'une façon inlassable, il a traduit cette tendance sous forme de principe. Même celui qui estime que, dans sa philosophie, la pensée n'a pas reçu tout ce qui lui revient, celui-là même ne peut qu'admirer la force avec laquelle il a représenté aux yeux de ses contemporains l'éternelle lutte de la vie et de la science. Quelles que soient les conclusions où arrivera M. Bergson, quelle que soit l'issue de la lutte entre l'admiration et l'opposition qu'excitent ses œuvres, elles auront, on ne peut le méconnaître, éveillé un nouvel intérêt pour les grandes questions dont la philosophie s'est de tout temps occupée.

J'ai naturellement jugé la philosophie de M. Bergson de mon point de vue; cependant j'ai cherché à donner un exposé objectif de son système et à laisser la critique sortir de cet exposé même.

APPENDICE

LETTRE DE M. HENRI BERGSON A M. HARALD HÖFFDING

Il nous a paru bon de reproduire ici avec l'agrément des deux personnes intéressées, une lettre de M. Bergson à M. Höffding que nous n'avions pas lue quand nous avons écrit les lignes d'avant-propos qui précèdent notre traduction. M. Bergson a adressé cette lettre à son critique après avoir eu connaissance de l'ouvrage qui lui était consacré. Elle précise utilement quelques points importants de sa philosophie. — J. C.

... Il faut d'abord que je vous dise combien je vous suis reconnaissant d'avoir discuté mes travaux d'une manière si attentive et si pénétrante. On ne pourrait me faire un plus grand honneur. Là même où vous critiquez mes vues, on sent que vous avez visé avant tout à les exposer avec une absolue impartialité. Votre méthode de discussion n'a rien de commun avec celle qu'on m'applique si

souvent et qui consiste à me prêter telle ou telle idée étrange et fausse, qu'on réfute ensuite aisément.

Toutefois, il est impossible à un penseur original d'entrer *tout à fait* dans les vues d'autrui. Vous ne vous étonnerez donc pas si je vous dis que, dans l'exposé général que vous avez fait de mes idées, il n'y a pas de chapitre auquel je puisse souscrire entièrement, pas de critique par conséquent qui me paraisse porter exactement sur ce que j'ai dit ou tout au moins sur ce que j'ai pensé (car nous ne sommes jamais sûrs que ce que nous pensons ait réellement passé dans ce que nous avons dit). Je ne puis entrer dans le détail; je laisse de côté certaines critiques que je considère comme accessoires, — par exemple¹ celle qui concerne la relation de la conscience au corps (je pense, moi aussi, que chaque état de conscience a un accompagnement moteur, et que tout un côté de la mémoire, celui qui est habitude motrice, est

1. Voir page 68 et suiv.

emmagasiné dans le corps); — par exemple aussi¹, ce qui concerne le problème de Dieu (ce problème je ne l'ai réellement pas abordé dans mes travaux; je le crois inséparable des problèmes moraux, dans l'étude desquels je suis absorbé depuis plusieurs années; et les quelques lignes de l'*Évolution créatrice* auxquelles vous faites allusion n'ont été mises là que comme pierre d'attente); — par exemple encore l'identification que vous m'attribuez de la philosophie avec l'art², identification à laquelle je ne pourrais souscrire, parce que 1° l'art ne porte que sur le vivant et ne fait appel qu'à l'intuition, tandis que la philosophie s'occupe nécessairement de la matière en même temps qu'elle approfondit l'esprit, et fait appel par conséquent à l'intelligence aussi bien qu'à l'intuition (quoique l'intuition soit son instrument spécifique), 2° l'intuition philosophique, après s'être engagée dans la même direction que l'intuition artistique, va beaucoup plus loin : elle prend le vital

1. Page 150.

2. Page 148.

avant son éparpillement en images, tandis que l'art porte sur les images. Mais je laisse tout cela de côté, et j'arrive à l'essentiel.

A mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée. La représentation d'une multiplicité de « pénétration réciproque », toute différente de la multiplicité numérique, — la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice, — est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu. Elle demande à l'esprit un très grand effort, la rupture de beaucoup de cadres, quelque chose comme une nouvelle méthode de penser (car l'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir); mais, une fois qu'on est arrivé à cette représentation et qu'on la possède sous sa forme *simple* (qu'il ne faut pas confondre avec une recombinaison par concepts), on se sent obligé de dépla-

cer son point de vue sur la réalité; on voit que les plus grosses difficultés sont nées de ce que les philosophes ont toujours mis temps et espace sur la même ligne : la plupart de ces difficultés s'atténuent ou s'évanouissent. La théorie de l'intuition, sur laquelle vous insistez beaucoup plus que sur celle de la durée, ne s'est dégagée à mes yeux qu'assez longtemps après celle-ci : elle en dérive, et ne peut se comprendre que par elle. C'est pourquoi cette intuition ne rentrerait dans aucune des quatre définitions que vous énumérez¹. Elle admet sans doute une série de *plans* successifs; mais sur le dernier plan, qui est le principal, elle est intuition de la durée.

Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire, à propos de votre livre, sur cette intuition et sur cette durée. Je crois que, si l'on tient compte de ce que j'entends par durée, on verra dans le « vitalisme » de *l'Évolution créatrice* quelque chose de plus précis et

1. Pages 54 et suiv.

aussi de plus probant que vous ne le dites¹.
L'argument essentiel que je dirige contre le mécanisme en biologie est qu'il n'explique pas comment la vie déroule une *histoire*, c'est-à-dire une succession où il n'y a pas de répétition, où tout moment est *unique* et porte en lui la représentation de tout le passé. Cette idée commence à trouver quelque faveur auprès de certains biologistes, si mal disposés que soient à l'égard du vitalisme les biologistes en général : ils y voient donc autre chose que « l'expression d'une admiration et d'un étonnement ». D'une manière générale, celui qui a ressaisi l'intuition de la durée ne pourra jamais plus croire au mécanisme universel ; car, dans l'hypothèse mécanistique, le temps réel devient inutile et même impossible. Or la durée est le plus indiscutable des faits pour celui qui s'est replacé en elle. C'est pourquoi j'ai dit qu'elle nous fournit une réfutation *empirique*, définitive, de la philosophie mécanistique.

1. Page 92.

D'autre part, votre remarque sur l'intuition, l'instinct et l'intelligence¹, méconnaît le fait que, selon moi, la connaissance *pratique* est véritablement une connaissance de la réalité *en soi*, de la réalité absolue, là où elle reste dans son domaine à elle. Ainsi l'intelligence, qui a pour rôle de maîtriser la matière inorganisée, est capable de connaître absolument (quoique incomplètement) cette matière. De même, l'instinct, qui est fait pour utiliser la vie, connaît absolument et du dedans, quoique incomplètement et à peine consciemment, la vie. Donc l'intuition humaine, qui prolonge, développe et transpose en réflexion ce qui reste d'instinct chez l'homme, est capable d'embrasser la vie de plus en plus complètement. La connaissance, soit intellectuelle soit intuitive, ne devient relative que lorsque la faculté de connaître s'applique à ce pour quoi elle n'était pas faite. Telle est la connaissance de la vie que prétend nous donner l'intelligence conceptuelle (mécanisme); et telle

1. Pages 42 et suiv.

fut aussi, jadis, la représentation de la matière qu'on se donnait avec les images tirées du monde de la vie (hylozoïsme).

Ma lettre est déjà longue; et pourtant j'aurais à l'allonger encore énormément si je voulais vous écrire tout ce que votre livre me suggère. Je crois que, si je pouvais causer avec vous et écarter tous les malentendus, j'écarterais du même coup la plupart des critiques et des objections. J'espère que vous m'en fournirez l'occasion. Je ne puis vous dire quel bon et vivant souvenir je garde de la conversation que nous eûmes jadis ensemble. Il faudra que nous trouvions moyen de la reprendre un jour. Vous ne serez pas sans revenir en France, quand nous aurons retrouvé le calme nécessaire à la spéculation philosophique. En ce moment la France combat pour la justice, pour le respect du droit des individus et du droit des peuples, petits ou grands. Elle sert donc encore dans cette guerre, où elle n'apporte aucune préoccupation d'égoïsme, d'ambition ou d'intérêt matériel, la cause des idées, auxquelles elle

s'est toujours dévouée et qui font sa grandeur.

Je vous remercie encore une fois et je vous prie, Monsieur et très honoré Collègue, d'agréer l'expression de mes sentiments les plus distingués et dévoués.

H. BERGSON.

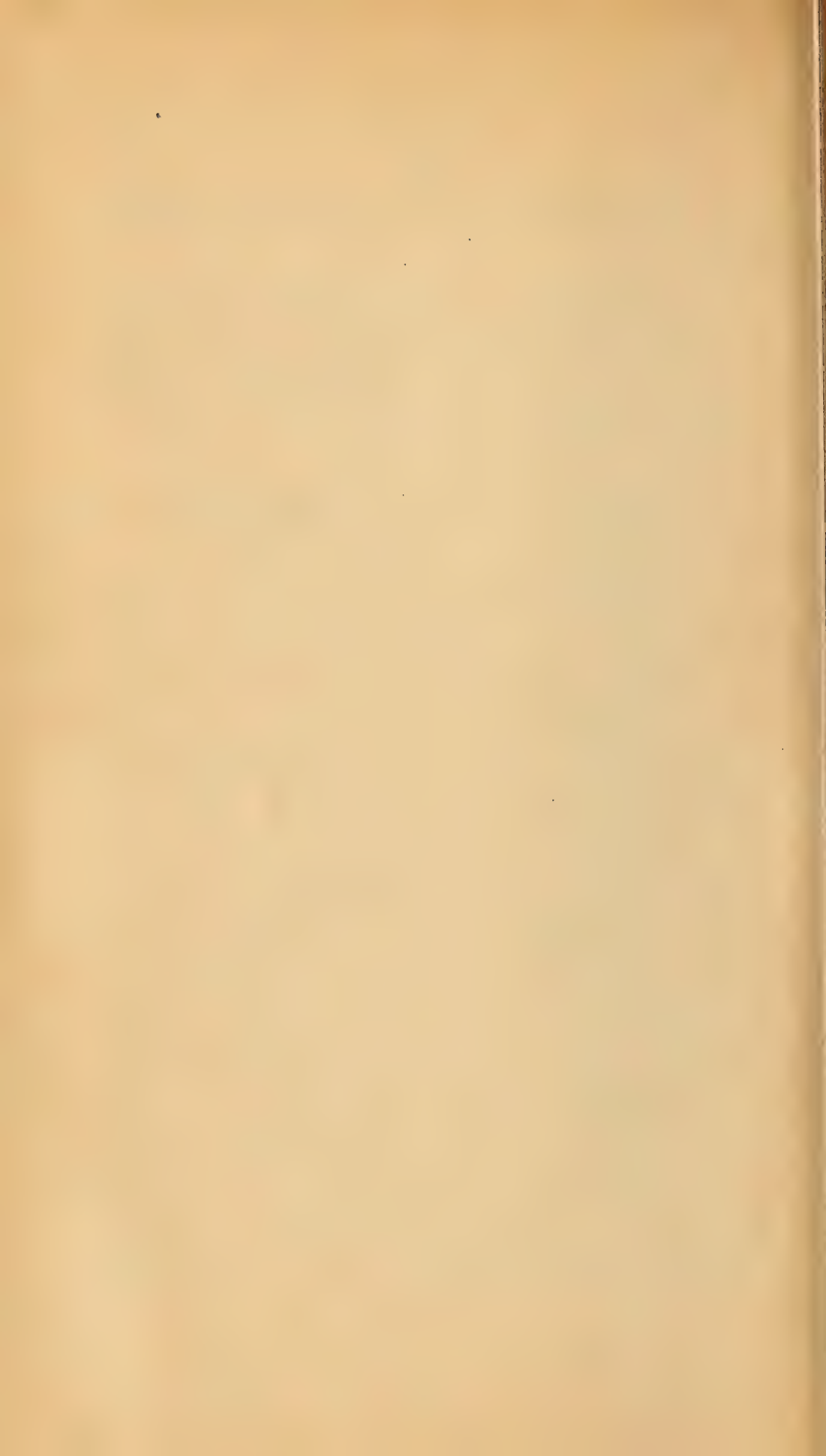


TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR.	v
CHAPITRE I. — Le problème de la philosophie.	i
— II. — L'intuition.	25
— III. — Psychologie et physiologie.	65
— IV. — La philosophie de l'évolution.	85
— V. — La psychologie de la volonté et du rire.	107
— VI. — Essai de métaphysique.	129
APPENDICE. — Lettre de M. Henri Bergson à M. Harald Höfding.	

6538X5^c

103

CE B 2430

.B43H63 1917

C00 HOFFDING, H PHILOSOPHIE

ACC# 1014200

Bibliothèques
Université d'Ottawa
Echéance

Libraries
University of Ottawa
Date Due

MAR 30 1988

MAR 30 1988



MAR 06 2001

MAR 16 2000

MAR 27 2001

DEC. 12 2007

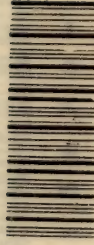
00 1 1 DEC 2007

GE



a39003

2430



000970938b

B43H63

1917

HOEFFDING, HARALD.

PHILOSOPHIE DE BERGSON

